شرح
حكمة الإشراق

تأليف
شمس الدين محمد شهرزوري

تحقيق
أ.د/ أحمد عبد الرحيم السايح — المستشار/ توفيق علي وهبة

الجزء الأول

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1433هـ 2012

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد – القاهرة
25938411-25922620 / فاكس: 25936277
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

القطب الشيرازى ، محمود بن مسعود بن مصلح الفارسى ، 1236-1311
شرح حكمة الاشراف / تاليف : شمس الدين محمد شهرزورى ، تحقيق :
احمد عبد الرحيم السايح ، توفيق على وهبة
ط1 القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ،2011
مج 1 ، 24 سم
تدمك : 7-525-341-977-978
1- الفلسفة الاسلامية
ا- شهرزورى ، شمس الدين محمد
ب-السايح ، احمد عبد الرحيم (محقق)
ج- - وهبة ، توفيق على (محقق مشارك)
د- العنوان
ديوى:189

رقم الايداع: 2011/3913


بسم الله الرحمن الرحيم


المقدمات

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، الذى وهب الإنسان عقلاً، ووفقه إلى إلهام جوانى يشرق على النفوس بالنور.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى أشرقت به الأنوار، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحبه أجمعين.

أما بعد،،،

إن علماء الأمة الإسلامية - انطلاقًا من دعوة القرآن إلى العلم - تعلموا، وبحثوا، وصنفوا، وتركوا لأجيال الأمة مصنفات هى ذخائر حية.

والتقليل من شأن ما خلفه العلماء فى أى وقت، دليل عجز، وجهل، وتعصب، لأن احترام علوم نبغ فيها علماء الأمة، فى وقت الازدهار الحضارى، والفكرى، والعقلى لمن الحياة.

واحترام علماء الأمة، وأئمة هذه العلوم، ضرورة حياتية، لا يقدرها إلا الأحياء الذين يريدون لمجتمعاتهم الحركة، والحياة.

وقد نختلف مع هؤلاء العلماء فى بعض ما ذهبوا إليه، ولكن ليس معنى ذلك: أن ننكر جهودهم، واجتهادهم، ودورهم، وما قاموا به..

وقد يكون المنكرون للمذاهب الإسلامية ولعلمائها على صواب، فيما يذهبون إليه، فى بعض القضايا، ولكن ليس من الكياسة أن يظل هؤلاء يرددون ليل نهار، هذا الإنكار، ويصبحون ويمسون، وليس لهم إلا مواجهة المذاهب، وهم أعجز من أن ينالوا منهم؛ لأن سنة الحياة أن تتعدد المذاهب[1].

ومما هو واضح فإن الميل إلى الفلسفة طبيعى فى الإنسان، وإن لكل شخص فى الحياة فلسفة يسير عليها، ومذهبًا خاصا فى أفعاله وسلوكه.

فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره، وإما أن يبدعها بنفسه فيفكر فى مبدأ هذا الوجود ومعاده، ويتأمل ما فيه من الخير والشر.

ويفكر فى الإنسان وغايته، ويتخذ لنفسه فى الحياة قاعدة علمية متناسبة مع عقائده وآرائه..

وهذه الفلسفة قد يستمدها الإنسان من تجاربه ومطالعاته.. وقد يوحى إليها بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية.

وقد تقبلها نفسه صاغرة أو مختارة.. إلا أن شيئًا واحدًا لا ريب فيه، وهو: أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد.

نعم: إن فى الناس طبقة لا تتلذذ بالتصور، ولا تفكر فى شىء كأن على سمعها حجابًا، أو على أبصارها غشاوة، فلا تميل إلى هذه الأبحاث، ولا تهتم بهذه الآراء، بل تنصرف إلى الحياة المادية، فهى حقيقة بأن تسمى عدوة الفلسفة أو منغلقة.

---

(١) انظر الدكتور أحمد السايح، والمستشار توفيق وهبه، مقدمة كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبار، ص ٣، ط. مكتبة النافذة بالقاهرة، ٢٠٠٦.

لأن أفرادها مصابون بالجمود الفكرى، والركود الفلسفى، إلا أنهم قليلون لا يحتد بهم، ولا يلتفت إليهم.

ولقد أصاب الذى قال: إن الإنسان فيلسوف بالطبع، لأنه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفى أبداً.

بل كانت الفلسفة دائمًا مطمح أنظاره، حتى إن الجهل لم يمنعه فى العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى فى الوجود، وطبيعة النفس، والبقاء بعد الموت(١).

والفلسفة ليست من الأمور التى تهم المختصين فقط، وإنما تهم الجميع، وذلك لأنه - وإن كان هذا أمر يمكن أن يدعو إلى التعجب - إلا أنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف.

أو على الأقل: فإن لكل إنسان لحظات فى حياته يصبح فيه فيلسوفًا(٢).

فالتفكير الفلسفى ليس كما يتصور البعض احتكارًا للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، إذ إن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به. .

والتفلسف ليس شيئًا آخر غير استخدام هذا العقل، فالحيوان يرى، ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية.

---

(١) الدكتور جميل صليبا: علم النفس، ص ١١، ط دار الكتاب اللبنانى، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م، بيروت.

(٢) الدكتور محمود حمدى زقزوق: مدخل إلى الفكر الفلسفى، ص ١٣، ط الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأيا.

ثم يجتهد فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره وهذا طريق فهم الشىء فهمًا واضحًا، فإن فعل هذا قلنا إنه «يتفلسف»(١).

وعلى ذلك: فإنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفًا وينظر ويتأمل، ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور.

وليست الفلسفة إلا نتاجًا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود، وتطلعًا مشروعًا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادئ الأولى فى هذا الوجود، ومحاولة لحل ألغاز الحياة المتمثلة فى الأسئلة التالية: من نحن؟ ومن أين نأتى؟ وإلى أين نذهب؟ وما أحسن سبيل للوصول إلى هذا المصير»(٢).

والعقل قبس من نور **الله**، أو كما يقول الإمام الغزالى: «أنموذج من نور **الله**».

ويحاول العقل أن يكشف بهذا النور «مجاهل الوجود وشعابه، فيتتبع الموجودات.

---

(١) رابويرت ترجمة أحمد أمين، مبادئ الفلسفة، ص ١، ٢، ط النهضة المصرية، ١٩٦٥م.

(٢) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٥، ط الأنجلو المصرية، ١٩٧٩م.

ويحاول أن يدرك ماهياتها وشكلها، مرتقيًا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغـاية القـصـوى التى هى العلة الأولى، والتى كـان كل شىء بهـا ومن أجلها».

ثم يعود هذا العقل مرة أخـرى إلى تأمل هذا الكون ناظرًا فيه من جديد ومكونًا لنفسه صـورة واضحة عنه، ومفسـرًا كيفية انسجـام الأشياء فى ذاته، وفيما حوله، مما هو خارج عن ذاته(١).

ومن ذلك يتـضح لنا: إننا جمـيعًـا من عـامتنا إلى خـاصتنا نتـفلسف بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف(٢).

فالفلسفـة من واقع الأمر ليست بالشىء الدخيل على الإنسان، فـحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل.

وهكذا نجد: أن الفلسفـة ليست نبتًا غير طبيـعى فى المجتمع، وإنما هى ظاهرة إنسانيـة ملازمة لوجـود الإنسان كإنسـان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود(٣).

وليست الفلسفـة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حيـاة الناس اليومية، بعيدة عن التأثـير فيها، وإنما هى نظرة إجماليـة فى الكون، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها.

---

(١) حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٧، ط بيروت، ١٩٦٦م.

(٢) يعقوب فام: البراجماتزم، ص ٤٠، ط القاهرة، ١٩٣٦م.

(٣) الدكتور مـحمود حمـدى زقزوق: تمهيد للفلسفـة، ص ١٦، ط الأنجلو المصرية، ١٩٩٢م.

وهذه النظرة وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفات الإنسان اليومية.

وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا وبمقتضاها نسير فى عملنا، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا، ونحدد ميولنا نحوها، وتصرفاتنا تجاهها[١].

ولكل إنسان نظرة فى الحياة، فى أصلها وغاياتها، وفى مصير هذا الإنسان، وفى البعث والخلود، وفى الخير والشر.. فهذه أسئلة، ولا بد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأى حقا كان أم باطلاً.

فإن قلت: ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق.

قلنا: إن الشكاك واللاأدريين من الفلاسفة[٢].

وكل إنسان فى خلال حياته يقبل نوعًا من الفلسفة عن وعى أو عن غير وعى، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره فى الحياة، وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهواتف الوجدان[٣].

ولفظ فلسفة مشتق من اليونانية، وأصله: «فيلا سوفيا» ومعناه: محبة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح[٤].

(١) يعقوب فام: البراجماتزم، ص ٣٣، ط القاهرة، ١٩٣٦م.

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ٨، ط الحلبى، ١٩٤٧م.

(٣) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ١٠، ط الحلبى، ١٩٤٧م.

(٤) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ١٦٠، ط دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٩م.

والصفات التى تتميز بها الفلسفة هى: الشمول، والوحدة، والتعمق فى التفسير والتعليل، والبحث عن الأسباب القصوى، والمبادئ الأولى، ولذلك عرفها أرسطو بقوله: إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود.

وعرفها ابن سينا بقوله: إنها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه.

وهى كما قال الجرجانى: التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية(١).

أما فى العصور الحديثة فإن لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادئ الأولى التى تفسر المعرفة تفسيراً عقليًا كفلسفة العلوم، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق... إلخ.

أو تطلق على كل معرفة تامة بالتوحيد.. أو تطلق على مجموع الدراسات المتعلقة بالعقل من جهة ما هو متميز عن موضوعاته، أو من جهة ما هو مقابل للطبيعة(٢).

فإذا دلت الفلسفة على دراسة العقل البشرى من جهة ما هو متميز عن موضوعاته انقسمت إلى قسمين:

١ - قسم يشمل البحث فى أصل المعرفة وقيمتها، وفى مبادئ اليقين، وأسباب حدوث الأشياء، وهو ما يحاول كل فيلسوف أن يجيب به عن سؤالنا: ماذ يمكن أن نعلم؟.

---

(١) المصدر السابق، الجزء الثانى، ص ١٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

٢ - قسم يشمل البحث فى قيمة العلم، وهو الإجابة عن سؤالنا: ماذا يجب أن نفعل..

والفرق بين العلم والفلسفة: أن العلم يتقدم ويتسع نطاقه بازدياد الحقائق التى يحصل عليها، على حين أن الفلسفة تظل محصورة فى دائرة واحدة من الحقائق، وإن كانت الصور التى تعبر بها عن هذه الحقائق مختلفة ومتفاوتة[١].

ولذلك قيل: إن الفلسفة نظرية القيم وتشتمل على ثلاثة أقسام وهى: المنطق، وموضوعه: البحث فى قيمة الحقيقة.

وعلم الجمال، وموضوعه: البحث فى قيمة الفن.

وعلم الأخلاق وموضوعه: البحث فى قيمة العلم.

وتسمى هذه العلوم الثلاثة بالعلوم المعيارية، وموضوعها: دراسة مظاهر العقل البشرى من حيث قدرته على تأليف أحكام القيم[٢].

ولكى نفهم حقيقة الفلسفة ينبغى ألا نفصلها مطلقًا عن مجال المعرفة، فالفلسفة لا تشير مباشرة إلى ما هو معرفة، ولكنها تقترن اقترانًا مباشرًا بالمعرفة فى كل أبوابها، ولا توجد معرفة لا تكون فى نفس الوقت مادة فلسفية.

ولذلك ترتبط الفلسفة بكل المناهج التى تؤدى إلى تحصيل المعرفة

---

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ١٦١، ط دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٩م.

(٢) المصدر السابق.

وتتعرض الفلسفة بالنقد أولاً بأول لكل ما من شأنه أن يمثل منهجية لتحصيل المعارف والتحقق منها[١].

فالفلسفة ليست تعبيراً، بل نقداً عقليًا لمواضيع قد تكون عقلية، وقد لا تكون عقلية.

ومن هنا جاءت صعوبتها، فنجد من ميادينها «الميتافزيقيا» بما تشمل عليه من مشاكل الوجود والإنسان والحرية والحقيقة والمنطق كوسيلة للتفكير الصحيح والأخلاق والنفس والمجتمع.

إن مختلف الفلسفات هى مواقف ووجهات تأمل من هذه القضايا التى دوخت الإنسان منذ أن جاء إلى هذا العالم[٢].

ومعنى الفلسفة إذن: هى أنها فرع الاهتمام المعرفى المحاط بكل ضرورات وأدوات ووسائل الأحكام لطريقة التعبير المعرفى.

يكفى أن تتقدم خطوة صغيرة فى مجال الحوار، وتبادل الرأى، ومناقشة معانى الألفاظ، لتجد نفسك فجأة وجهًا لوجه أمام أصول ومبادئ المعرفة، وشروط التقدم المعرفى، ومناهج البحث العقلى، التى تقوم بدورها بالتحقق من كل النتائج، وتقسيم كل أنواع البحث.

ووضع كل فكرة بسيطة أو معلومة فى إطارها المعرفى المختص بها حتى

---

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدى: ما معنى الفلسفة، جريدة الأهرام، ص ١١، الصادرة فى ٣/ ٤/ ١٩٨١م.

(٢) الأستاذ محمد مصطفى القباج: اللقاء بين الأدب والفلسفة، مجلة دعوة الحق، عدد ٦، ٧، السنة ١١، ص ٦١، الرباط، المغرب.

يمضى الفكر كأشمل ظاهرة إنسانية إلى أقصى آماد الخبرة المعرفية، وطرق الاستفادة العلمية التابعة لها(١).

ومن معانى الفلسفة: إطلاقها على الاستعداد الفكرى الذى يجعل صاحبه قادرًا على النظر إلى الأشياء نظرة متعالية، قادرًا على تقبل طوارق الحدثان بكل ثقة وسكينة واطمئنان(٢).

ويمكن أن نفهم معنى الفلسفة:

- أنها نظرة شاملة إلى الحياة فى مجموعها.
- وهى من جهة أخرى حل المشكلات.
- وهى من جهة ثالثة: الآراء التى تنتهى إلى العمل والسلوك، ما دامت سنة الحياة: الحركة، والنمو، والإبداع.

والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة فى الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة.

ولقد كان سقراط فيلسوفًا على هذا المعنى الذى نراه: لم يؤلف كتبًا، ولم يدون رأيًا، ولكنه كان يعلم الناس فى الشوارع والأروقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.

---

(١) الدكتور عبد الفتاح الديدى: ما معنى الفلسفة، جريدة الأهرام، ص ١١، الصادرة فى ٣/ ٤/ ١٩٨١م.

(٢) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ١٦١، ط دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٩م.

هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة.. لا نستطيع أن نحدها، أو نعرفها، ففى كل جيل لها مدلول، وفى كل عصر لها تعريف، وهذا يقتضى النظر فى التاريخ لاستقصاء مفهومها مع الزمان(١).

وغاية الفلسفة: البحث عن الحقيقة بحثًا مطلقًا مجردًا من الغايات ومعزولاً عن الأحوال العاطفية والاجتماعية والمادية، ويجرى البحث على أسس ثابتة من المنطق، مؤيدة بالبراهين(٢).

أما الفلسفة الإسلامية، فإن الدكتور محمد البهى يرى: أن المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من مؤرخى الفلسفة اختلفوا فى معنى الفلسفة الإسلامية، تبعًا لاختلافهم فى موقفهم من العقلية العربية.

فالذين يرون: أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق فى التفكير ولا الابتكار فى الرأى والحلول لما يواجهه من مشاكل.

يعرفون الفلسفة الإسلامية بأنها: آراء المدارس الإغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الإسلامية عن طريق الترجمة والنقل، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين، إما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامى إن بدا هناك تعارض أو تناقض.

أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم، ممن يعرفون فى

---

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة، ص ١٠، ط الحلبى، ١٩٤٧م.

(٢) الأستاذ عمر فروخ: المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية، ص ٨، ط دار العلم للملايين، بيروت.

تاريخ الثقافة العقلية الإسلاميـة بالفلاسفة أو الحكماء.. وأصحاب هذا الرأى هم بعض المستشرقين(١).

والفريق الآخر الذى يـرى أن: العربى إنسان له من الخصائـص العقلية الطبيعية ما للإنسان فى أى مكان ومن أى جنس.

ومن هذه الخصائص العلم العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة - يطلق الفلسفة الإسلامـية على: تفكير الجماعة الإسلاميـة فى الكون وفيما بعده وفى الإنسان فردًا وجماعـة، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الإسلام من مبادئ ووصايا لأنها جماعة إسلامية.

وهذا الفريـق الآخر هو العلمـاء الأوروبيون(٢)، فى الغالب من غـير

---

(٢) من أمثال دى بور الذى يقول فى كتابه «الفلسفـة الإسلامية ص ٢١، ٣٢»: متابعة البحث مـستقلاً كان فـكرة لا تقع فى مخ الشرقى، الذى يصور لنفسـه أن الإنسان بدون معلـم تلميذ الشـيطان، وكل ما كـان للمسلمين أنهم اقـتفـوا أثر الفلاسـفة الهلينيين وحاولوا التـوفيق بين أفلاطون وأرسطو تارة، أو عمدوا إلى الـتعاليم التى تحـدث اصطدامًا فـأسقطوها فى صـمت، أو أولوها بمعنى لا يتـعارض بشـدة مع العقيدة (الإسلامية) تارة أخرى».

(٢) من هؤلاء المؤرخ الألمانى للثـقافة العـقلية فيلهـلهم ديلتاى Wilhelm Dilthey الذى يذكر فى كـتابه Einleitunh in die Geistswissenchaft جـ١، ص ٢٩٤، طبع برلين، ١٩٢٣م، أن: «الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى، وهم بلا شك قد هيـئوا الأمر بتـقدمهم الخاص إلى نشـأة العلم الطبيعى الحـديث: فتوسـعوا فى الكيمـياء عـما وصلت إليه من مـدرسة الإسكندرية وأوجـدوا عدة مسـتحـضرات كيماوية، كما تقدموا فى الرياضة واسـتخدموها كآلة للتقدير الكمى (فى المساحة)» إذ اعترف بأن العقليـة العربية يحق لها أن تنتج كعقليـة أى جنس آخر، وأنها قد=

المستشـرقين، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الإنسانيـة بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات إنسانية، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات.

والمسلمون بناء على الرأى الأول: يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة ما رسـمه الإغريق فحسب، ليس لـهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها.

بينما يـجوز أن يكون لها بناء فى تـاريخ الحياة العـقلية الإنسـانية، وأن يكون تفكيرهم استمراراً - لا تقليداً - لتفكير من سبقهم من مفكرى الإغريق وغيرهم.. بناء على رأى هذا الفريق الثانى.

ومجمل القول: أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الإسلامية:

أحدهما: يقوم على عدم الاعـتراف باستقلال العـقل بالإنتاج العلقى،

=أنتجت بالفعل فى بعض الموضوعات، وأنه كـان لهذا الإنتاج أثر فى تطور العقلية الغربية، وهـناك أيضًا بعض المستشـرقين أمثال Montet أستاذ اللغات الـشرقية فى جامعـة جنيف، فإنه فى كتابه «الإسلام» طـبع سنة ١٩٢٣، ص ٥١، يتحدث عن الفلسـفة الإسـلاميـة بما يأتى: «ورأينا أن سر نـفوذ أرسطو العـجيب على العـقل الأوروبى وعلى المسلمين جميـعًا هو طريقة تفكيره، سواء أكان من الناحـية العلمية التجـريبية أم فى الناحـية المنهجـية المنطقـية، ويلاحظ فيـما عدا ذلك أن الفلسـفة الإسلامـية وإن كان فى مـبدئها وجـوهرها أرسطية، لكن برغم ذل ليـست صورة مكررة للأفكار الإغريـقية، إذ العـرب وإن احترمـوا الإغريق دائمًا كـأساتذة لهم، لكنهم فهمـوا كيف يحتفظون حـقا بطابع الأصالة والابتكار فى فهـمهم وتصورهم لتعاليمهم، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة».

ويرى لذلك أن ما ينسب إليه من فلسفة لا يخرج عما عرف من فكر الإغريق، تناولها العرب بالشرح والترديد.

والاتجاه الآخر: يرجع إلى الاعتراف بقيمة العقل العربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له إنتاج عقلى يتسم بالابتكار فى بعض الأحيان، ما لم تحل دون إنتاجه أو ابتكاره حوائل خارجية عن ذاته باعتباره عقلاً إنسانيًا.

وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الإسلامية عبارة عن فكر الإغريق وحدها التى احتضنتها العرب أو المسلمون.

بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربى قد استقل ببعض المشاكلة العقلية، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء فى المشاكل التى عرفها عن الإغريق، أو فى غيرها من التى تنسب إليه.

وربما كان لأصحاب الرأى الأول شبهة فى ظاهر الأمر: فالثقافة غير الإسلامية - وبخاصة الثقافة الإغريقية - التى دخلت الجماعة الإسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المسلمين حينًا، أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد.

كانت ضخمة من جهة، والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية، والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أو رد لها استغرق فترة النشاط للعقل الإسلامى المنتج إلى آخر القرن السابع الهجرى تقريبًا من جهة ثالثة.

كل هذه المظاهر، مع عدم وجود تراث علمى للمسلمين[1] قبل

(١) إذ «المعرفة» التى كانت لديهم فى عصرهم الجاهلى: لم تقم على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها، ولم تتضمن شرحًا منظمًا لماهية حقيقة من الحقائق له، =

اختلاطهم بغيرهم، حمل أصحاب هذا الرأى على أن يصفوا عمل الفكر الإسلامى بأنه لم يخرج عن النطاق الذى رسمه الإغريق، ولا عن الشروح التى قام بها رجال العصر الهيلينى الرومانى.

وإ ما تناوله تفكير المسلمين فى الطبيعة أو فيما بعدها من مسائل هى مسائل الفكر الإغريقى، وما ذكره لها من حلول هى أيضًا حلوله التى نقلت لهذه المسائل عن الإغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين.

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلى للمسلمين بهذا الحكم. . إن اختلفوا يرجع اختلافهم فيما بينهم إلى عرض هذا وتصويره فقط.

فبينما نرى «ماكس هورتن» الألمانى و«رينان» الفرنسى، يبالغان فى هذا الحكم فيسلبان العقلية الإسلامية المتفلسفة كل أثر عدا الترديد والتقليد.

نرى جولدزيهر المجرى ودى بور الهولندى وكارا - دى - فو الفرنسى يخففون من هذا الغلو، إذ يبنون أصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التى تصور لهم استقلال العقلية الإسلامية المتفلسفة.

=بل كان قوامها التجارب البدائية مثل هذه المعارف لا تأخذ صبغة «العلم» وفى عصر صدر الإسلام: كان القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ يمثلان ما كان لديهم من معرفة، وهى معرفة «دينية» أو معرفة «وحيية» ومثل هذه المعرفة وإن حكم عليها بالعصمة من الخطأ إلا أنها لا توصف «بالعلمية» إذ العلم يطلق على ضرب من معرفة الإنسان، كونها بمقاييسه المعتبرة لديه من منطقة أو تجربة، وبلغت فى الدقة عنده مبلغ اليقين الجازم، وما كان للعرب إلى أن اختلطوا بغيرهم من أرباب الثقافات الأجنبية لا يخرج عن «الأدب» بنوعيه، وعن تلك المعارف التى كونتها الملاحظة الأولية أو استصحبتها التقاليد.

ولو تركنا هؤلاء الأوروبيين جانبًا وأدرنا النظر فيما كتبه المسلمون أنفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى.

وجدنا بعضًا منهم - مثل البيرونى وابن حزم والشهرستانى - يعلن حكمه بتأثر الفرق الإسلامية فى أصولها مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الإسلامية، وبما نقل معها من تعليلات عقلية أو شروح مذهبية، وقد يجاريهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الإسلامى(١).

ولما كان التفكير الإسلامى متعدد الجوانب، نرى لسهولة الوصول إلى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلى من وجهتى نظر المعالجين للتراث العقلى الإسلامى من أجانب ومسلمين.

إن نعرض الجانب الإلهى، وأن المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا الجانب.. إذ الإله وصفاته، على نحو ما ورد به الإسلام، كان الأساس الأول فى كيانهم ووجودهم كجماعة إنسانية معينة، تميزت بأنها إسلامية، لها غرضها وهدفها فى هذه الحياة.

فكفاحها فى دعم هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح فى سبيل حفظ بقائها، وأية ناحية من نواحى الجماعة الإنسانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها، تلقى العناية الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها.

---

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، ص ١٧، ص١٨، ط مكتبة وهبة، القاهرة.

والفلسفة الإسلامية الإلهية، أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم، وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعاتها فقط، فهى تشمل كل تفكير إسلامى من الله، سواء فى تحديد ذاته وصفاته، أو فى شرح علاقته بالكون.

وبالأخص الإنسان فيه، والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الحكماء، كأبى الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة وكالأشعرى وإمام الحرمين والغزالى من الأشاعرة: فى أن كل واحد منهم استخدم العقل فى بحثه الإلهى فى حدود ما رد به الإسلام، مع مظنة تأثره بآراء الإغريق.

لكن درجة التأثر بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الإغريقى متفاوتة.. فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثر عندهم أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين، معتزلة وأشاعرة على وجه العموم، والأشاعرة أقل فى التأثر من المعتزلة[1].

ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأى الحكماء، ورأى الأشاعرة متقابلين، ويجعلون رأى المعتزلة وسطًا بين الرأيين.

فغاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، وهى مشكلة وجود الإله وكمالاته، تلك المشكلة التى كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التى هزت أعماق العقل البشرى، إذ يلوح لنا أنه منذ اللحظة الأولى التى استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده، قد أخذ يوجه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل، وبرهن على احترامه ذاته، والذى

---

(١) الدكتور محمد البهى، المصدر السابق، ص ٢١.

كان منشأ كل التفلسف ومأتى جميع النظريات الكونية، ومبعث ثورات الجدل والنقاش، ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الإنسانى، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان، وهذا السؤال هو: من أين أتى العالم، وعلى الأخص الإنسان؟[1].

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الإنسانى إلى حد بعيد.

ويكفية ذلك أنه كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذواتها، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن: من أين وإلى أين؟

وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للفكر البشرى بد من أن يصل إليها حتمًا، ومن أن ينشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحى أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو، ودون الاتجاه إلى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير السليم.

ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان: «التأليه

(١) انظر الدكتور غلاب: مشكلة الألوهية، ص ١٦، ط دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٧م، القاهرة.

العقلى» وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحى أو استهانوا به، كلا، فكثيراً ما رأينا مجهودات كبار الإلهيين من الفلسافة فى التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحى.

قلنا: إن هذه المعضلة هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى، ولكى نوضح ذلك ينبغى لنا بديا أن نحدد موضوع البحث تحديداً دقيقًا بادئين بتقرير أن هدف الفلسفة بأقسامها هو دراسة الموجود من حيث هو على صورتيه: أى الموجود الحسى، والموجود المعنوى، أو الطبيعة والعقل، أو الشىء ولافكرة، أو العالم الخارجى والعالم الداخلى.

فدراسة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلتى المادة والحياة، ومسائل الحركة والزمان والمكان، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى طبيعة العقل[1].

ولكن أليس يستلزم هذا المظهران المتغايران فرض موجود مطلق ثابت مستغن قد فاضا كلاهما عنه لتحقق علة وجودهما لديه؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود؟

إننا هذا الموجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضًا.

ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج الحرة على وجوده هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى[2] الذى اقتضت ضورة البحث وجوده فى الفلسفة النظرية أو هو الإله.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) قسم الفلاسفة القدماء الفلسفة إلى ثلاثة أقسام: أولها القسم الأدنى أو الطبيعى، وهو ما يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة، وثانيها القسم الرياضى وهو ما=

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهًا نحو فكرة توحيد العالمين: الخارجى والداخلى والتطلع فيما وراءهما كليهما - على حد تعبير «كانت» - إلى وحدة مطلقة لكينونة موضوعات الفكر بوجه عام.

وإذًا ففكرة الألوهية من الوجهة اللسفية المحضة تبدو فى أسمى قمم ما بعد الطبيعة، وبالتالى تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشرى، وليست - كما يزعم بعض علماء الاجتماع - فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئ: المفكرون.

وفى تفنيد هذا الرأى يقول ريبو[1]: «إن التوحيد النقى هو كسب فاز به العقل النظرى عندما جعل يصعد فى سلسلة العلل الثانوية نحو لعلة الأولى أكثر منه حدسًا من أحداس الإدراكات الشعبية».

بَانَ إذًا مما تقدم: أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى بحوثه النظرية الحرة نتهى به ضرورة عند الألوهية العقلية، بل هو يُلزمه إلزامًا بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها[2].

ويظهر بديًا أن فكرة التأليه - وهى أقصى آواج العقل البشرى المجرد

=يحتاج فى وجوده دون حدوده إلى المادة، وثالثها القسم الأعلى أو الإلهى وهو ما لا يحتاج إلى المادة لا فى وجوده ولافى حدوده.

(١) ريبو: هو عالم نفسانى ولد فى مدينة جان جان ببريتانيا الفرنسية فى سنة ١٨٣٩م، وتوفى فى سنة ١٩١٦، ويعتبر مؤسس علم النفس العلمى فى فرنسا.

(٢) انظر الدكتور محمد غلاب: مشكلة الألوهية، ص ١٩.

فكرة جد بسيطة، ولكننا عندما نمعن النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بدا من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة، وبأنها تبدو على صور مختلفة.

فهى إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية، تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية، وهى إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين، تغاير نفسها عندما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين.

ولما كانت مهمتنا هى إيضاح التأليف العقلى، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشرى: ساذجها ودقيقها، بسيطها ومعقدها، فقد وجب علينا أن نقصر عنايتنا على الجهود الإنسانية الخالصة التى بذلت عن قصد أو عن غير قصد فى مشكلة التأليه العقلى، وأن ندع العقيدة الموحى بها جانبًا، وننشغل بنقد المنتجات الإنسانية لنبين أولاً قيمة ما ساقه أفذاذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله، ولنثبت ثانيًا بطلان فكرة أن الإلحاد هو أمارة قوى العقل القصوى.

غير أنه لما كان لهذه المجهودات منابع أساسية ثلاثة، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذى يعنينا من هذه الجوانب وهو: «التأليه العقلى» فهمًا دقيقًا بدون الإلمام بهذه المنابع بالقدر الذى تتطلبه الحاجة، فقد اقتضى هذا أن نلمح إليها فى إيجاز، وإليك هذه الإلماعة[1].

أرجع الباحثون المحدثون - كما قلنا - منابع التأليه إلى ثلاثة، وهى:

---

(١) المصدر السابق، بتصرف.

١ - البيئة الاجتماعية:

ويدعى التـأليه المنبجس مـن هذا المنبع: بالتأليـه البدائى أو الشـعبى أو الاجتمـاعى، ومن وسائل تفشيـه فى الجماعات: التربـية والعلاف والروايات الموروثة.

ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحـدة الاجتماعية لكل منهما على حدة.

٢ - التفلسف:

ويمتاز التأليه المنبثق عنه بالتجرد قليـلاً أو أكثر من علائق الحياة الخاصة، وبالسير نحـو الموضوعية والعـمومية بقدر الإمكان، ومـن طرق ذيوعه كذلك التربية والعرف، إلا أنـه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مـزاوليه فرضًا، ولا يزال يسمو فى نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل.

فإذا انتـقلنا إلى إلهيات عند «ديكارت» ألفـينا أن الدور الذى تمثله فكرة التأليـه عنده غاية فى الأهمية، بـل فى الخطورة، إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقينى لم يجـد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة: «البديهة المتميزة فى العقل» بل إن هذه الفكرة وحدها هى التى بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه.

ولكن لماذا كان لهذه الفكرة البديهية كل هذا الامتياز الجليل؟

ذلك لأن مصدرها، وهو العقل الإنسانى، هو منحة من العقل الإلهى، وأن أحـقيـة العقل الإلـهى «الذى يمنح كل حق وجـوده» هى مضـان للفكرة البديهيـة المتيمزة تميـزًا واضحًا فى ذلك العقل البشـرى الممنوح من هذا العقل

العام الذى ثبت - بالحجج الديكارتية القاطعة التـى تحدى بها الأجيال القادمة - أنه لا يمكن أن يكون إلا حقا، ومانحًا كل حق وجوده.

ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة فى القسم الخامس من كتابه «خطبة عن المنهج» مؤسسة على دعائـم حجة الإلهية الواردة فى القسم الرابع من ذلك الكتاب، والتى مجملها أن الإله هو أساس كل مـعرفة يقينية، ومبدأ كل وجود وكل تعقل.

٣ - الإشراق:

ويخـتص التأليف الفـائض من هذا المنبع بأنه أقل ركـونًا إلى الفكر من سالفـه، إذ إن إله الإشراقـيين لا يثبت بالقـول الشارح المؤسس علـى الحجج المنطقية والمدعم بالأانيد الفكرية، وإنما هـو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشـعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشـخصية بذلك الوجود النورانى البـاهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمـرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة.

وقصارى القول: أن أولئك المتنسكين يشعـرون بوجود الإله فى دخائل نفوسـهم وعن طريق البصيـرة، وبالتالى فإن إلـههم هو إله غيـبوبة أفلوطين (Poltin) وبهر الحلاج وابن عـربى، وشعور باسكال القلبى، وبعـبارة أخرى: إن هذا النوع من التأليـه هو الذى تتمثل عـقيدته فى نفوس مـعتنقيهـا بصورة شخصية عميقة.

وإذًا، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يمتاز كل منها عن الآخرين بميزات وخصـائص، وهاك تفصـيل كل واحد منها بـالقدر الذى تسمح به طـبيعـته وأهميته فـى هذا السفر الذى لم تكن غايته الأساسـية من هذه المظاهرة الثلاثة سوى المظهر الفلسفى.

وإذا قيل: إن كل إنسان يتفلسف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحى.

فالفيلسوف ليس هو الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف، وإنما هو الذى يستمر فى التفلسف حتى النهاية.

وإذا كان من المسلم به أن كل موجـود عامل يفكر، إلا أن الطريقة التى يمارس بها المرء هذا التفكير أمر مختلف عما هو الحال فى الفلسفة.

فالـفيلسـوف لا يكتفى بدرجـة التفكيـر التى يمارسهـا المرء فى حيـاته العمليـة، وحاجاته الوقـتية، ولكنه يفـحص نتائج الفكر العادى فى مـحاولة البلوغ إلى وضـوح تام، فى حين أن الحقيـقة فى التـفكير العـادى تكون أمرًا تقريبًا معتقدًا، ولذلك تكون قابلة للشك(١).

ولو لاحظنا أصل الوضع لكلمة فـلسفة لقلنا: إن الفيلسـوف هو محب الحكمـة أو المعرفة.. وسـاغ أن نطلق كلمة «فـيلسوف» على كـل إنسان ذى عقل، إذ مـحبة المعرفـة قدر مشتـرك بين الناس جميـعًا تستوجـبه فطرتهم، ويتفاوت بمقدار مواهبهم، وحب استطلاعهم.

ألا ترى: أن كل إنسان بطبيعـته يحب أن يستطلع ما يحس به إن ظاهرًا وإن باطنًا، ويحاول أن يكشف حقيـقته، وسر وجوده، وعلاقتـه بغيره، فهل وجود هذا القدر المشترك بين الإنسان يجـيز لنا أن نعمم إطلاق الفيلسوف وأن نطلقه على إنسان.

---

(١) الدكتور مـحمود حمـدى زقزوق: تمهيد للفلسفـة، ص ١٧، ط الأنجلو المصرية، ١٩٧٩م.

نعم: لو لم يكن للفلسفة معنى خاصا، اصطلح عليه المفكرون، لساغ لنا أن نقول ذلك.

لكن قد اصطلح الناس على أن للفلسفة معنى خاصا وأنها أصبحت موضوع الخواص الذى يجهدون عقولهم فى حل مشكلات الحقائق، ومعميات الكائنات، ويرون: أن الحياة كل الحياة فى النظر فيها واستطلاع حقائقها، وسر وجودها.

فالفلسفة بمعناه الاصطلاحى، ليست مطلق بحث واستطلاع والفيلسوف ليس كل من نظر واستطلع[1].

بل إن الفيلسوف هو الذى صرف همته، وأهم أغراضه إلى البحث فى حقائق الأشياء، واستطلاع ظواهر وجودها، وعلاقة بعضها ببعض، واتخذ ذلك مهنة، فأكسبته تلك المهنة مرونة فى عقله، وقدرة على إدراك الأشياء بسرعة لم تكن عند غيره.

وكما لا يطلق اسم الطبيب أو الصانع أو الزارع إلا على من تدرب على الطب أو الصناعة أو الزراعة، واتخذ ذلك مهنة له.

كذلك لا يطلق اسم الفيلسوف إلا على من صرف همته للبحث عن الحقائق واستطلاع عللها، ، وتدرب على ذلك بعقله الحر من غير تقليد أو تقييد[2].

---

(١) الدكتور طاهر عبد المجيد: المدخل إلى الفلسفة، ص ٥، ط دار الأنوار، ١٣٨٢هـ.

(٢) المصدر السابق، ص ٦.

فالفيلسوف هو ذاك المفكر الذى يؤمن بأن عقل الإنسان يعلو على الإنسان[1].

وعباس محمود العقاد يحدد شخص الفيلسوف: بأنه الذى يبحث ويعلل ويعمم، ويراجع مذاهب الفلاسفة، ويصحح ما يراه موضعًا للتصحيح[2].

وقد يبلغ المفكر: مرحلة الحكمة، أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلى، والقياس المنطقى.. ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة إلا إذا اصطنع أسلوب الفلاسفة، وأخضع نفسه لمقاييسهم، وخاص مثلهم فى إشاراتهم وتوصل إلى مرتبة الإحساس بمعنوياتهم.

وقد يكتفى المفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمدًا على قوة المنطق وصلابته، وبأن يزاول حرفة العمل العقلى فى المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودًا للتعرف على الحقائق، والوقائع وسلم بمنطقهم فى الاستناد إلى قيمهم ومفاهيمهم.

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفًا إلا إذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة، وطرائقها فى التعبير من ناحية، وأن يقدر الرأى قدره، وأن يعرف للفكرة خطوتها، وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلى وأهميته من ناحية أخرى[3].

---

(١) الأستاذ محمد مصطفى القباج: اللقاء بين الأدب والفلسفة، مجلة دعوة الحق، عدد رقم ٦، ٧، ص ٦٣، السنة ١١ المغرب، الرباط.

(٢) الدكتور عبد الفتاح الديدى: عبقرية العقاد، ص ٢١٦، ط الدار القومية.

(٣) الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، ص ٣٢٣، ط الدار القومية.

فالمفكر لا يسمى فيلسوفًا إلا إذا امتاز بأربع خصائص:

١ - أن يبحث عن الحقيقة بحثًا مجردًا.

٢ - أن يكون بحثه بحثًا نظريًا شاملاً لمظاهر الوجود كله.

٣ - أن يجرى هو فى بحثه على أسس من المنطق المؤيد بالبراهين.

٤ - أن يوجد نظامًا متماسكًا خاصا به، ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود[1].

فالفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يكر بكل أنواع المران الذى يقتضيه التعبير السليم، وعلى شرط أن يحمل فى ذوقه وحسه مسئولية الرأى[2].

ومن هنا يمكن أن نقسم مراتب الفكر عند البشير إلى ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل أو تنحصر فى انصراف الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية: أمور معاشه، ومعاملاته، وعلاقاته مع الناس.

والإنسان فى العادة لا يقف عند هذه المرتب من الفكر العادى، وإنما تسلمه بالضرورة إلى:

المرتبة الثانية: وهى ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الخاصة التى تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التى ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة، والأشياء،

---

(١) عمر فروخ: المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية، ص ١٨، ط دار العلم للملايين.

(٢) الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، ص ٣٢٤، ط الدار القومية.

والتى تمثل أيضًا القواعد التى يعتــمدها فى سلوكه وتعامله مع الآخرين، وفى تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء.

المرتبة الثالث: وهناك مرتبة ثالثة من التـفكير تتعدى هذا النطاق وتلك هى المرتبـة التى يحاول فـيهـا الفرد الـبحث عن تأصـيل نظرى لهذه المبـادئ والمعقتدات، قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها وفى هذه المرتبة فقط من الفكر يصبح الإنسان باحثًا فى علم الفلسفة[١].

ولكى يصل الفـيلسوف إلى هدفـه المنشود من التـفلسف لا بد له على طريف التفلسف من خلوة فكريية، لكى يستطيع أن يتمثل العالم الخارجى فى ذهنه، مضيفًـا عليه نظرة كلية يعود بعدها مرة أخـرى إلى هذا العالم يصوغه من جديد، وفقًا لما توصل إليه من نظرة كلية شاملة[٢].

ونظرًا إلى أن الفيلسوف فى حاجة ضـرورية إلى هذا الابتعاد عن الحياة اليـوميـة الجارية، إنه يـبدو فى نظر البـعض منعـزلاً عن الحيـاة، ولكن هذا الانعـزال الذى يراه البـعض فى مـوقف الفـيلسـوف ليس فى الواقع انعـزالاً حقيقيًا.

وإنما الفـيلسوف الذى ينشـد الوضـوح لا بد له - لكى يصفـو فكره، ولكى تتجرد نظرته من شوائب المادة وعلائقـها - من ممارسة التفلسف فى جو بعيد عن صخب الحياة وضوضائها.

فالفيلســوف الذى لا يهتم كثيرًا بجزئيـات المسائل، وإنما يفكر فى أمور

---

(١) الدكتور محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص ١٨، الأنجلو المصرية.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩.

كلية يغوص إلى أعماقها لكى يتبين جذورها، لا بد له من هذه العزلة المؤقتة التى ليست أبدًا هدفًا فى ذاتها، وإنما هى فقط مجرد وسيلة يستعين بها الفيلسوف على أداء واجبه، وبلوغ هدفه من التفلسف[1]:

ويجدر بنا أن نشير إلى الموقف الفلسفى لأهميته بالنسبة إلى الفلسفة والفيلسوف، حيث إنه من الموقف الفلسفى تنطلق النظرة الفلسفية والموقف الفلسفى ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب، وثرثرتها الدائمة.

وإذا ما رفض الفيلسوف أن ينساق فى تيار الحياة اليومية الجارية لكيلا يضيع من شتات جزئياتها، ويعيمه تعصبها الزائف، فإنه يكون قد وضع اللبنة الأولى فى طريق التفلسف، ويصبح الجو مهيئًا أمامه لمعالجة الأمور الكلية التى تكون موضوع الفلسفة.

فالفلسفة كانت وما زالت علم الوجود الكلى ومناقشة الأمور الكلية الشاملة إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، وهذه هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى.

وهذا الموقف يقتضى من الفيلسوف أن يقوم بعملية رد الخارجى فى صروته الجارية إلى الذات.. فد العالم إلى الذات خطورة ضرورية من خطوات التفلسف لا بد منها ليتيسر للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية، وهى بمثابة الخطوة الثانية من خطوات الموقف الفلسفى.

ولكن حذار أن نفهم من عملية رد العالم إلى الذات استمراء الحياة

(١) المصدر بنفسه، ص ٢٠ بتصرف.

البـاطنية فى الـذات وقطع الصلة بالعـالم الخارجى، فـالإنسـان موجـود فى العالم، ومن المستـحيل أن يعزل نفسه عن هذا الوجود الواقـعى وينشئ لنفسه وجودًا خاصا به، يجتر فيه ذاته، ضاربًا صفحًا عما وعمن حوله.

ومـعنى ذلك: أن الفيلسـوف بعـد أن يرد العلام الخـارجى إلى الذات يسـعى إلى أن يصل بين نفـسه وبين الوجـود الخـارجى، وهذه تكون الخطوة الثالثة من خطوات الموقف الفلسفى[1].

وعلى ذلك: فـإن التفلسف يقـتضى حركـتين متـلازمتين من حـركات الفكر، حـركة يرجع فـيها الـفكر إلى نفسـه فى نوع من الخلوة العقليـة التى يشحذ فيهـا قواه، ويخلص إلى ماهيته، ويرفض أن يترك نفسه على سـجيتها مع تيار الحياة الجارية.

وحركة أخرى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه بعد أن يكون قد أملى عيه التأمل العقلى طرائق خاصة فى البحث تجعله لا يجفل إلا بأكثر المسائل عمومًا وشمولاً، وهى الكليـات، وبأكثر هذه الكليات كلية وهو مـبحث الوجود أو الكون ككل وعلاقة الإنسان به[2].

ولا بد أن ندرك: أن العقيـدة الإلهية: العقيـدة فى الإله: رأس العقائد الدينية بجملتها وتفصيلاتها من عرف عقيدة قوم فى إلههم، فقد عرف نصيب دينهم من رفعـه الفهم والوجدان، ومن صحـة المقاييس التى يقاس بهـا الخير والشر، وتقـدر بها الحسنات والسـيئات، فـلا يهبط دين وعقـيدته فى «الإله»

(١) الدكتور يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة، ص ٤١، ط دار الثقافة ١٩٧٤م.

(٢) الدكتور يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة، ص ٤٢، ط دار الثقافة ١٩٧٤م.

عـالية، ولا يعلو دين وعـقيـدته فى الإله هابطة، ليـست مما يناسب صفـات الموجود الأول الذى تتبعه جميع الموجودات[1].

والإلهـية نسـبة إلى «الإله» الحـق الذى كان لفظ «الله» دالاً عليـه دلالة جامعة. . والله اسم الذات وأصله «إله» ودخلـت عليه «ال» ثم حذفت همزته وأدغم اللامان، ولهذا الاسم عند الفلاسفة عدة معان.

المعنى الأول: هو المعنى الاجـتـمـاعى. . وهو إطـلاق لفظ الإله على معبـود الجماعة، وهـذا المعنى المنتشر فى الجمـاعات البدائية لا يمنع الـتعدد، لاختلاف الآلهة باختلاف الجماعات، أو لاعـتقاد الجماعة الواحدة أن لها آلهة كثيرة، تتوزع السيطرة على الأشياء، وتتنازع فيما بينها.

ولهذه الآلهة رئيس أعلى له عليها جميـعًا سلطان، كما فى «الميثولوجيا اليونانية» ومع أن الجـماعات الإنسانية اسـتبدلت بعد ذلك بتـعدد الآلهة فكرة التوحيد، فإن إيمانها بإله واحد ظل إلى عهد قريب مـصطبغًا بصفة اجتماعية، لاعتقادها أنها الشعب المختار الذى يحقق إرادة الإله الحق.

والمعنى الثانى: هو المعنى الخلقى. . وهو الاعتقاد أن الله مـصدر جميع القيم الخلقية لأنك إذا فـرضته غير موجود لم سـتتطع أن تبنى نظام الأخلاق على أساس ثابـت ولا أن تفسر مـعنى العقاب والـثواب ولا أن تحقق اقـتران الفضيلة بالسعادة.

فالله أسـاس الأخلاق، لأنه لا خـيرية للشىء بذاته قـبل إرادة الله التى خلقته، وأمـرت به، ولو لم يشأ الله أن تكون الأشياء حـسنة لما كان كذلك،

---

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ١٣٨.

فليست المعصية إذن، معصية بالنسبة إلى فعل الشىء.. وإنما هى معصية لأنها مخالفة لإرادة الله.. وسبب ذلك أنه لا يمكن لإرادة الله، وهى الخير المحض إلا أن تأمر بالخير..

ومع أن فريقًا من علماء «اللاهوت» يقول: إن للأخلاق أسين: أسًا مباشرًا، وهو العقل، وأسًا غير مباشر، وهو الله، فإن خيرية الأشياء عندهم هى مطابقتها للعقل القويم الذى هو من إرادة الله، عنها يصدر الخير، والنفع، والرشد.

وبها يتم الاهتداء إلى الأفعال المنجية، ومعنى ذلك كله: أن الله خير محض وهو الأساس الوحيد لصدق أحكام الضمير وثبوت القيم الخلقية.

والمعنى الثالث: هو المعنى المنطقى وهو القول أن الله مصدر نظام العالم، ومبدأ العقل، والأساس الذى يضمن مطابقة الحقائق التى فى الأذهان للأشياء الموجودة فى الأعيان.

ومعنى ذلك أنه لا معقولية للحقائق الأبدية المطلقة إلا بنسبتها إلى الله لأنه الموجود الحق الباقى أبديًا، وكل حقيقة لا تنسب إليه فهى حقيقة متغيرة وزائلة.

والمعنى الرابع: هو المعنى الوجودى، وهو القول: أن الله مبدأ العالم وغايته ومصدر وجود الكون، وضابط الكل.

ولهذا القول ثلاثة أقسام وهى:

١ - **القول**: أن الله جوهر الموجودات وباطنها، ومعنى ذلك أن الله هو الكل الذى تفيض عنه الموجودات.

٢ – **القول**: أن الله هو الواحـد المتعـالى المفـارق الذى خلق كل شىء وبسطه خارج ذاته، فهو إذن علة فـاعلة، بها كان كل شىء، وكل ما يرى، وما لا يرى، فهو فعله، وخلقه واختراعه.

٣ – **القول**: أن الله غاية العالم التى من أجلهـا كان كل شىء لأنه كما قال «أرسطو» المحرك الأول الذى يحرك العالم ولا يتحرك معه

وإذا كانت جميع الموجودات تتـحرك من أجله، فمرد ذلك إلى أنه علة غائـبة، وعقل وعـاقل ومعـقول لذاته، ومـعشـوق بذاته، ولذاته له الجـمال الأسنى، والكمال المطلق، وهو خير محض، وفعل محض وجميع الموجودات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياته.

وقـد لخص «فـاشـرو» هذه الوجـود الـثـلاثة بقـوله: «إن الله جـوهر الموجودات وعلة العلل، وغاية الغايـات» فهو الموجود المطلق، والحق المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق.

فلا غرو إذا قال ديكارت: إنه الموجود الكامل وسواء أقلت: إن الله هو الجـوهر الكلى، أو العـقل الكـلى، أو المثل الأعلى للكمـال أو الخـيـر، أو الواجب الوجود بذاته أو الغاية التى من أجلها كان كل شىء.

فإن أمرًا واحدًا لا ريب فيه، وهو أن الله مبدأ كل وجود ومعقولية.

وإذا كان بعض الفلاسفة يبرهنون على وجود هذا المبدأ بالبراهين العقلية أو الطبيـعية، أو الأنطولوجي، فإن بعـضهم يقول: إنه تعـالى لا برهان عليه لأن البرهان على كل شىء[1].

---

(١) الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ص ١٢٩، دار الكتاب اللبنانى.

والألوهية هى صفة المؤله، أو ماهية كنه الذات الإلهية، وإذا أضيف لفظ الألوهية إلى الشىء دل على تأليه ذلك الشىء. . ولقد كان النظر فى صفات الله مجال التنافس بين أكبر العقول من أصحاب الفلسفة الفكرية وأصحاب الحكمة الدينية.

وقد كانت مهمة الفلاسفة أيسر من مهمة حكماء الأديان، لأن الفيلسوف النظرى ينطلق فى تفكيره وتقديره غير مقيد بفرائض العبادة، وحدود المعاملات التى يتقيد بها الحكم الدينى، ويتقيد بها من يأتمون به من أتباعه فى الحياة العامة والمعيشة الخاصة، فظهر بين الفلاسفة النظريين من سما التنزيه صما إلى أوج لا يلحق به الخيال فضلاً عن الفكر والإحساس[1].

والتصور الإسلامى للوجود يختلف عن المذاهب المادية والطبيعية الملحدة أى تلك المذاهب التى لا تعترف بما وراء المادة، ولا تؤمن بغير المحسوس. . وقد عرفت البشرية، وما تزال تعرف فلسفات ومذاهب تقوم على عدم الاعتراف بالله، كما أن بعض الأديان غير السماوية تؤمن بوجود قوى أسمى من قوة الإنسان، لكنها تشرك مع الله إلهًا آخر أو اثنين.

فالديانات الفارسية تقول بوجود إلهين: أحدهما يختص بالخير والآخر بالشر، والنصرانية مع أنها تنبثق من أصل سماوى إلا أن صورتها التى عرفناها عن طريق الكنائس المختلفة تقول بالتثليث أى بوجود آلهة ثلاثة هى: الأب والابن وروح القدس، كما أن اليهودية وهى ذات أصل سماوى أيضًا

---

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد الخامس، ص ٤٠، ط دار الكتاب اللبنانى.

تؤمن بوجود إله واحد، لكن صورتها التى عرفناها عن طريق أحبار اليهود، تجسم الإله وتجسده حتى تجعله لا يختلف بشىء عن الإنسان[1].

يقول العقاد: وجاء الإسلام من جوف الصحراء العربية بأسمى عقيدة فى الإله الواحد الأحد، صححت فكرة الفلسفة النظرية، كما صححت فكرة العقائد الدينية، فكان تصحيحه لكل من هاتين الفكرتين فى جانب النقص منها أعظم المعجزات التى أثبتت له فى حكم العقل المنصف، والبديهة الصادقة، أنه وحى من عند الله.

ولعل من الواجب أن نستعرض بعض الآيات القرآنية التى وردت فى لحديث عن الله وأوصافه حتى ندرك حقيقة التصور الإسلامى فى موضوع الألوهية، وحتى نميز تمييزًا واضحًا بين مفهوم الإسلام وغيره من الأديان والفلسفات[2].

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ① اللَّهُ الصَّمَدُ ② لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ③ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: ١ - ٤].

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد: ٣].

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة القصص: ٨٨].

﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٢].

﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [سورة الأحزاب: ٢٧].

---

(١) الدكتور عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، ص ٢٦، الطبعة الثالثة، المملكة العربية السعودية.

(٢) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٤٠، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

﴿ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة البقرة: ٩٦].

﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [سورة البقرة: ١١٥].

﴿ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

﴿ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [سورة فصلت: ٥٤].

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُم يَرْشُدُونَ ﴾ [سورة البقرة: ١٨٦].

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى: ١١].

﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾

[سورة الأنعام: ١٠٣].

إن هذه الآيات القرآنية تشير إلى مجمل العقيدة الإلهية فى الإسلام وهى أكمل عقيدة فى العقل، كما أنها أكمل عقيدة فى الدين.. فالآيات تشير إلى وجودين مختلفين كل الاختلاف: فأما الوجود الأول، فهو خالق واحد، لا أول له ولا آخر، قدير على كل شىء، عليم بكل شىء محيط بكل شىء، وليس كمثله شىء.. والوجود الآخر: عالم مخلوق، خلقه الله، ويرجع إلى الله ويفنى كما يوجد بمشيئة الله[1].

وهكذا يتعامل التصور الإسلامى مع إله موجود، يدل خلقه على وجوده، مريد فعال لما يريد، تدل حركة هذا الكون وما يجرى فيه على إرادته وقدرته.. الإله الذى يتعامل معه هذا التصور هو (الله) المتفرد بالألوهية وبكل

(١) الدكتور عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية، ص ٢٨، السعودية.

خصائص الألـوهية، ولكن هذه الخصائص كلهـا من عالم الواقع ذات أثر فى عالم الواقع، يمكن إدراك آثارها الواقعية.

ومن ثم يفترق تصور الإله فى الإسلام افتـراقًا رئيسيًا عنه فى تصورات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، حيث تتعامل تصوراتهم مع إله مثالى، يفرضون هم عليه مـثاليـة من صنع عقـولهم، ومن تصورات أحلامـهم.. وهو إله لا إرادة له ولا عمل لأن هذا من مـقتضى كمـاله أو مثاليـته، ثم يضطرهم هذا الافتراض وسائط شتى بين الإله والخلائق.

والفلسفـة اليونانية مكانهـا رقعة من الأرض علـى اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الـهند إلى ضفاف النيل، وزاد من اتصال هذه الفلسـفة بتلك الأمم زحف الفاتحين، وجموع المهاجرين تارة من الشرق إلى الغرب وتارة من الغرب إلى الـشرق، ونشأت مـدارس فلسفـية، وقامـت مذاهب اجتـماعـية وعقـدية، كان لهـا تأثير ملـحوظ فى تفكيـر المفكرين من بعدها فى المسـائل الإلهية.

فمـا من مـذهب منها إلا وقـد أعقب فكرة قـام عليهـا رأى فيلـسوف متـأخر، أو دخلت فى رأيه على نحـو من الأنحاء.. إلا أن الإجـماع مـتفق على أن المدرسة الأثـينية - مدرسـة سقراط وأفـلاطون وأرسطو - هى أعظم مدارس الفلسفة بين الإغـريق على التعميم سواء منهما ما نشـأ قبل الميلاد وما نشأ بعده.

وليس هذا التمييـز مرتبطًا بضخامة الأثر فى المسائل الإلهـية لأن فلسفة الرواقـيين، وفلسفـة فيـثاغـورس، لا تقل أثرًا فى هذه المسائل عن مـذاهب الفلسفة الأثينية.. ولكنمـا ارتبط هذا التمييز أولاً: بعظمة الفلاسـفة أنفسهم

لأنهم كانوا على اليقين أعظم فلاسفة اليونان قدرًا، وأرجحهم عقلاً، وأبرزهم عبقرية فى شئون البحث والدراسة والحكمة على تعدد جوانبها.

وارتبط هذا التمييز ثانيًا بمقياس المنطق الذى خلفوه واصطلح المفكرون بعدهم على الاحتكام إليه فى إقامة الحجة وفصل الحدود، وتمحيص التعريفات.. ورأس هذه المدرسة هو سقرط ٦٩ - ٣٩٩ ق. م أستاذ أفلاطون، وأسبق القائلين فى القدم يرد العقيدة والعبادة إلى الضمير.

وسقراط لم ينصرف إلى مباحث ما وراء الطبيعة كانصرافه إلى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، فكان قصارى ما أثر عنه من الآراء فى مسائل العقيدة أنه يؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت وأها ترجع إلى معدنها الأول من الصفاء المنزه عن التجميد والتركيب.

وكان يتكلم عن الآلهة تارة، وعن الإله تارة أخرى، إلا أن ينزهها جميعًا عن تلك الخلائق البشرية.

ولعله قد أسس قواعد البحث والمنطق بتعويده تلاميذه أن يستخلصوا الحدود والتعريفات من المشاهدات والمحسوسات، وأن يجعلوا هذه الحدود أساسًا للقياس وترتيب النتائج من المقدمات.

ولا شك أن هذه الحدود قد وجهت المفكرين بعده إلى الفصل بين خصائص الأشياء ومقوماتها.. وكان (أرسطو) يتوخاها فى تقسيماته المنطقية وتطبيقاته الفلسفية.

وبها أقام ذلك السد الحائل بين جميع خصائص العقل، وجميع خصائص المادة الأولية أو الهيولية، فكان وضع الحد عندهم أهم من تقرير

الجوامع والمقاربات، وخلفه تلميذه أفلاطون ٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م فتبعه فى مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية، وتبع فيثاغورس فى العقائد الروحية.

ومزج الفلسفة بالرياضة والدين ولو لم يكن (أفلاطون) وثنى البيئة لكان أرفع الإلهيين تنزيهًا للوحدانية، ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة، وتواتر المحسوسات، فأدخل فى عقيدته أربابًا وأنصاف أرباب لا محل لها فى ديانات التوحيد، ولا سيما عند الفلاسفة الموحدين[1] ولعلنا ندرك أن الوجود فى مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان: طبقة العقل المطلق وطبقة المادة الأولية أو الهيولى..

والقدرة كلها من العقل المطلق والعجز كله من الهيولى.. وبين ذلك كائنات على درجات تعل بمقدار ما تأخذ من العقل، وتسفل بمقدار ما تأخذ من الهيرلى.

وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب، وبعضها أنصاف أرباب، وبعضها نفوس بشرية.

وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة، ليعلل بها ما فى العالم من شر ونقص وألم، فإن العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان ولا يصدر عنه إلا الخير ولفضيلة.

فهذه الأرباب الوسطى هى التى تولت الخلق لتوسطها بين الإله القادر والهيولى العاجزة، فجاء النقص والشر والألم من هذا التوسط بين الطرفين،

---

(١) العقاد: كتاب (الله)، ص ١٤١، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع، لأنها تتغير وتتلون وتتراءى للحس على أشكال وأوضاع لا تصمد على حال.

وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره، وفى العقل المجرد تستقر الموجودات «الصحائح» أو المثل كما سميت فى الكتب العربية، وهى كالعقل المجرد خالدة ودائمة لا تقبل النقص ولا يعرض لها الفساد، هذه الصحائح هى المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة أو الهيولى.

وقام بعد أفلاطون تلميذه العظيم «أرسطو» فتوسع فيما بعد الطبيعة توسعًا لم يسبق إليه بين فلاسفة الأوائل.

والله عند أرسطو هو العلة لأولى أو المحرك الأول.. فلا بد لهذه المحركات من محرك ولا بد للمنحرك من محرك آخر متقدم عليه، وهكذا حتى ينتهى العقل إلى محرك بذاته، أو محرك لا يتحرك.

لأن العقل لا يقبل التسلسل فى الماضى إلى غير نهاية، وهذا المحرك الذى لا يتحرك لا بد أن يكون سرمدًا لا أول له ولا آخر وأن يكون مستغنيًا بوجوده عن كل موجود وهذا المحرك الأول سابق للعالم فى وجوده سبق العلة لا سبق الزمان، كما تسبق المقدمات نتائجها فى العقل ولكنها لا تسبقها فى الترتيب الزمنى لأن الزمان حركة العالم، فهو لا يسبقه أو كما قال: «لا يخلق العالم فى زمان».

وعلى هذا يقول أرسطو بقدم العالم على سبيل الترجيح الذى يقارب اليقين، إلا أنه يقرر فى كتاب «الجذل» إن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان[1].

---

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد التاسع، ص ١٤٥، ط دار الكتاب اللبنانى.

ويذكر العلـماء أن إجمـال براهين أرسطو فى هذه الفضـيلة أن إحداث العالم يستلزم تغييراً فى إرادة الله، والله منزه عن الغير فهو إذا أحدث العالم، فإنما يحدثه ليبقى جل جلاله كـما كان، أو يحدثه لما هو أفضل، أو يحدثه لما هو مفضول.

وكل هذه الفروض بعيدة عمـا يتصوره أرسطو فى حق الله، فإذا حدث العالم وبقى الله كما كان فذاك عبث والله منزه عن العبث، وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كـان فلا مجال لـلزيادة على كماله، وإذا أحدثـه ليصبح مفـضولاً فذلك نقص يتتره عنه الكمال.

وإذا كانت إرادة الله قديمة لا تتغير، فـوجود العالم ينبغى أن يكون قديمًا كإرادة الله، لأن الإرادة هى علة وجود العالم، وليسـت هذه العلة مفتقرة إلى سـبب خارج عـنها، فـلا مـوجب إذن لتـأخر المعلـوم عن علته أو لـتأخـر الموجودات عن سببها الذى لا سبب لها غيره.

فالإنسان يجـوز أن يريد اليوم شيئًا ثم يتأخـر إنجازه لنقص الوسيلة، أو لعارض طارئ أو لعدول عن الإرادة، وكل ذلك ممتنع فى حق الله[1].

وبعد أن يعـرض العقاد وجهة نـظر أرسطو، يفند هذا المذهب ويبين ما فيه من ضعف فـيقول: «قد أفرط أرسطو فى هذا القـياس حتى قال: إن الله جل وعلا لا يعلم الموجـودات لأنها أقل من أن يعلمها وإنما يعـقل الله أفضل المعقـولات، وليس أفضل من ذاته، فهـو يعقل ذاته وهو هو العـاقل والعقل والمعقول وذلك أفضل ما يكون[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٢) العقاد: كتاب الله، ص ١٤٥، ط دار الكتاب اللبناني، بيروت.

ومن المعلوم: أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم ما فى هذا العالم الأرضى من أحداث هائلة، وظواهر متغيرة، وجزئيات ناقصة وأشخاص كائنة، فاسدة، وعلل ذلك بأن المحرك عقل محض بل هو فوق قمة العقول المجردة، وهذا يقتضى أن يكون موضوع أسمى المعلومات ليلتئم العالم مع المعلوم.

ولما لم يوجد معلوم يوازى ذاته فى السمو، فقد لزم أن تكون هذه - وهى أسمى الموجودات - موضوعًا لأسمى العقول فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنه لما كان المعلوم علة للمعلم قد اقتضى لو علم المحرك الأول بالأحداث الأرضية أن تكون تلك الأحداث علة لعلمه، وبالتالى لافتقر إلى عالم الكون والفساد فى بعض شئونه، وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية.

وفى هذا يقول أرسطو: لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه فى الوجود، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما فى العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شىء.

ثم لو قلنا: إن له علمًا بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفادًا منها، وأنه لا يكون عالمًا إلا بوجود تلك الأشياء، فصار المبدأ الأول محتاجًا إلى غيره لكى يكون عالمًا، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة فى ذات الإله.

إن المادة هى الإمكان، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغيير، أنه ليس للإله علم بغيره.

فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط، وهو ذاته فهو إذا علم وعالم ومعلوم من ذاته، فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال(١).

والعقل بالنسبة إلى الله يخالف العقل بالنسبة إلى غيره من الموجودات الفانية فإن الإنسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها، ثم يعقل الكليات بعد استقصاء الجزئيات، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ويتوقف علمه على المعلوم، وليس علم الله متوقفًا على ما عداه..

وكل صفة من صفات الله فهى تتعلق به ولا تتعلق بغيره، وهى قائمة به، ولا تقوم على غيره.

ومن هذه الصفات: الإرادة والعلم والكرم والرحمة والخير والعدل والحكمة وسائر الصفات فالله لا يريد العالم لأنه لا يحتاج إليه.

ولكن العالم يريد الله لأنه متوقف عليه.

ويسأل السائل إذن كيف يكون هذا التوقف إن لم يكن يعمل من أعمال المشيئة الإلهية فى الجملة والتفصيل؟

وجواب أرسطو على هذا السؤال: أنه يكون بسعى الناقص إلى طلب

---

(١) انظر الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ١٧٦، وانظر الدكتور محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب، ص ٨٢، ط الجمعية الثقافية الإسلامية.

الكمال أو بسعى الموجودات إلى التشبه بعلتها الأولى، فالله أعطاها العقل والعقل يبعث فيها الشوق إلى مصدرها الأول، فتتحرك وتعلو بالحركة أو تكسب فى كل حركة صورة أرفع من صورتها، وحظًا من الكمال أرفع من حظها، تقربًا إلى الصورة التى لا تشوبها شائبة من عجز المادة أو الهيولى، وهى الصور السرمدية الكاملة صورة الله.

ولا يفهم معنى هذا الارتفاع إلا إذا فهم معنى الصورة فى مذهب أرسطو، فالصورة فى مذهبه هى: حقيقة الشىء وماهيته التى يقوم بها وجوده، وليست فى شكله البادى للعين أو تمثاله الملموس باليدين.

ولا يخلو موجود فى العالم من الصورة، فكل موجود فى صورة ومادة أو هيولى وتترقى الموجودات فى شرف الوجود كلما عظم نصيبها من الصورة.

وقل نصيبها من الهيولى، وكلما ارتقت فى سلم الوجود زاد نصيبها من الصورة، وقل نصيبها من الهيولى المتشابهة، وأعلى الموجودات على هذا القياس هو الله لأنه صورة محض لا تشوبه المادة، ومعنى مجرد لا يقوم فى جسد..

وأخس الموجودات جميعًا هو الهيولى، وهى لم توجد قط منعزلة عن صورة من الصور، وإذا وجدت منعزلة عن الصورة فهى وجود بالقوة أى وجود لم يتحقق بالفعل ولا يزال فى انتظار التحقيق.

والحركة هى التى تحققه، والحركة هى التى ترتقى به من صورة إلى صورة، ولما كان الله هو المحرك الأؤل فهو موجد العالم على هذا الاعتبار، وهو قبلته التى يرتقى إليها شوقًا إلى مصدره منها.

وهذه هى الصلة كلها بين الله والعالم فلا ينسب إلى الله فى مذهب أرسطو أن يهتم بالعالم أو يفكر فيه، لأنه تفكير فيما دونه، أو تفكير لا يليق بكماله، ولا يعقل الله جل وعلا إلا أشرف معقول، وهو ذاته دون سواها وهذا هو الخطأ الذى جاء من الغلو فى مذهب أرسطو، تناوله الحكماء الدينيون، فلم ينكروا المقدمات ولكنهم أنكروا النتيجة التى نادى إليها أرسطو من مقدماته.

فقالوا: إن الله لا يعقل إلا أشرف العقول، نعم لا جدال فى ذلك، ولكن أشرف معقول هو المعقول الذى يتحقق وجوده بإيجاد المخلوقات، ويتحقق علمه بنفى الجهل بها، وتتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها.

أما كيف يكون ذلك؟ فالبحث فيه هو علة الخطأ فى جميع تلك الفروض والأقيسة، لأنه سبحانه وتعالى جل عن التشبيه، فليس كمثله شىء، وليست أعمالنا كأعماله على فرض من الفروض[1].

وخلاصة مذهب أرسطو فى الإله: أنه كائن أبدى، مطلق الكمال لا أول له ولا آخر ولا عمل له ولا إرادة. . مذ كان العمل طلبًا لشىء والله غنى عن كل طلب، وقد كانت الإرادة اختيارًا بين أمرين والله قد اجتمع عنده الأصلح الأفضل من كل كمال.

فلا حاجة به إلى الاختيار بين صالح وغير صالح، ولا بين فاضل ومفضول.

---

(١) العقاد: المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، المجلد التاسع، ص ١٤٧، ط دار الكتاب اللبنانى.

وليس مما يتناسب الإله فى رأى أرسطو أن يبتدى العمل فى زمان لأنه أبدى سرمدى، لا يطرأ عليه طارئ يدعوه إلى العمل، ولا يستجد عليه من جديد فى وجوه المطلق بلا أول ولا آخر ولا جديد ولا قديم.

وكل ما يناسب كماله فهو السعادة بنعمة بقائه التى لا بغية وراءها، ولا نعمة فوقها ولا دونها، ولا تخرج من نطاقها عناية تعنيه.

فالإله الكامل المطلق الكمال لا يعنيه أن يخلق العالم أو يخلق مادته الأولى وهى «الهيولى» ولكن هذه الهيولى قابلة للوجود يخرجها من القوة إلى الفعل شوقها إلى الوجود الذى يفيض عليها من قبل الإله فيدفعها هذا الشوق إلى الوجود ثم يدفعها من النقص إلى الكمال المستطاع فى حدودها فتتحرك وتتصل بما فيها من الشوق والقابلية، ولا يقال عنها إنها من خلقة الله إلا أن تكون الخلقة على هذا الاعتبار[1].

إذن المذهب الأرسطى: «كمال مطلق لا يعمل ولا يريد.. أو كمال مطلق يوشك أن يكون هو والعدم المطلق على حد سواء».

ولنذكر: أن أرسطو صاحب هذا المذهب قبل كل شىء ولنذكر أنه ذلك العقل الهائل الذى يهابه من يحس قدرته فلا يجترئ عليه بالنقد والتفسيه قبل أن يفرغ جهده فى التماس المعذرة له من جهل عصره، وقصور الأفكار حوله.

لا من جهله هو، أو تصور تفكيره، فإنه لم يعودنا فى تفكيره احتمالاً قط لا يتقصاه إلى قصارى مداه، ولا يستوى مقتضياته وموانعه جهد ما فى الطاقة الإنسانية من استيفاء.

---

(١) العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص ٤١، ٤٢، ط دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

لنذكر: إنه أرسطو لكى نذكر أن هذا العقل النادر لم يؤت من نقص فى تصور الصفات العلوية إلا أنه عاش فى زمن لم تنكشف فيه المعرفة عن خصائص هذه الكائنات الأرضية السفلى التى نحسها ونعيش بينها.

ولو أنه عرف ما هو لاصق بها من خصائصها وأعراضها، لكان له رأى فى الكمال العلوى غير ذلك الرأى الذى ارتآه بمحض الظن ولقياس على غير مقيس.

لقد كان يفهم من كمال الكائنات العلية - السماوية - أنها خالدة باقية لا تفنى لأنها من نور، والنور بسيط لا يعرض له الفناء كما يعرض على التركيب ولو أن أرسطو عاش حتى علم أن المادة الأرضية - السفلى - كلها من نور وأن عناصر المادة كلها تؤول إلى الذرات والكهارب.

وأن هذه الذرات والكهارب تنشق فتؤول إلى شعاع - لما ساقه الظن والقياس إلى ذلك الخطأ فى التفرقة بين لوازم البقاء ولوازم الفناء أو بين خصائص البساطة وخصائص التركيب[1].

وبعد أن بين الدكتور البهى ما وقع فيه «أرسطو» من خطأ أضاف قائلاً: «ولعل إدراكه لذلك الخطأ فى فهم لوازم البساطة والكمال ولوازم البقاء والفناء لكان خليقًا أن يهديه إلى فهم خطئه فى تصور لوازم الكمال الإلهى التى وصف بها الإله فى الإسلام.

ومنها الرحمة والكرم والقدرة والفعل والإرادة، ولا يمتنع فى عقله أن يكون لهذه الصفات لوازمها، ولا تكون مشيئة بغير اختيار بين أمرين، وإذا

---

(١) الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ٢٣٣، بتصرف.

اختار الله أمراً فهو لا يختاره لذاته سبحانه وتعالى، بل يختاره لمخلوقاته التى تجوز عليها حالات شتى لا تجوز فى حق الإله، وإذا خلق الله شيئًا فى الزمان فلا تنظرن إلى الأبدية الإلهيــة، بل ينبغى أن تنظر إلى الشىء الموجود المخلوق فى زمانه، ثم لا مانع عـقلاً من أن تتعلق به إرادة الله الأبدية، على أن يكون حيث كان فى زمن الأزمان.

لقد كان مفهـوم البساطة الأبدية الباقية عند أرسطو غير مـفهومها الذى لمسناه اليوم لمسًا فى هذه الكائنات الأرضية - السفلـية - فلا جرم يكون مفهوم الكمال المطلق عندنا غير مفهومه الذى جعله أرسطو أشبه شىء بالعدم المطلق، وغيـر عامل، ولا مـريد، ولا عالم بسـوى النعمة والـسعادة قـانع بأنه منعم سعيد[1].

وعلى هذا يبقى لنا أن نسأل: هل استـطاع أرسطو بتجريده الفلسفى أن يسمو بالكمال الأعلى فوق مرتبته التى يستلهمها المسلم من عقيدة دينه؟

نقول عن يقين: كلا . . فـإن الله فى الإسلام إله صمد، لا أول له ولا آخر، وله المثل الأعلى، فليس كمثله شىء، وهو محيط بكل شىء، ثم يبقى بعد ذلك أن نسأل: هل تغض العقيدة الدينـية من الفكرة الفلسفية فى مذهب التنزيه؟

والجواب: كـلا . . بل الدين هنا فلسـفة أصح من الفلسـفة إذا قـيست بالقياس الفلسفى الصحيح، لأن صـفات الإله التى تعددت فى عقيدة الإسلام لا تعـدو أن تكون نقـيًـا للنقـائض التى لا تجـوز فى حق الإله وليس تعـدد

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٥.

النقائض مما يقضى بتعدد الكمال المطلق الذى ينفرد ولا يتعدد فإن الكامل المطلق واحد، والنقائض كثيرة، ينفيها جميعًا ذلك الكمال الواحد.

وما إيمان المسلم بأن الله عليم قدير فعال لما يريد، كريم رحيم، إلا إيمانًا بأنه جل وعلا قد تنزه عن نقائص الجهل، والعجز والجحد والغشم.. فهو كامل منزه عن جميع النقائص، وقتضى قدرته أن يعمل يخلق ويريد لخلقه ما يشاء.

ومقتضى عمله وخلقه أن يتنزه عن تلك العزلة السعيدة التى توهمها «أرسطو» مخطئًا فى التجريد والتنزيه فهو سعيد بنعمة كماله، سعيد بنعمة عطائه، كفايته لذاته العلية لا تأبى له أن يفيض على الخلق كفايتهم من الوجود فى الزمان، أى من ذلك الموجود المحدود الذى لا يغض من وجود الله فى الأبد، بلا أول ولا آخر ولا شريك ولا مثيل(١).

ولم يقف الدكتور محمد البهى عند هذا الحد من إثبات: أن الدين فلسفة أصح من الفلسفة إذا قيست بالقياس الفلسفى الصحيح.. بل صعد على درجات سلم المعرفة فى أناة، وتؤدة قائلاً:

الدين قد يصبح فلسفة إذا حاول العقل الإنسانى أن يبرر ويعلل مبادئه من الوجهة النظرية العقلية.. فليست الفلسفة إلا التعليل العقلى للموجود.

فإذا علل الموجود من مبادئ الدين، فقد دخلت هذه المبادئ فى نطاق العمل الفلسفى.

وقد يصبح الدين أيضًا قانونًا إذا أخذ فى تطبيق مبادئه على أحداث

---

(١) الدكتور محمد البهى: الجانب الإلهى، ص ٢٤٦، بتصرف.

الحيـاة، وسلوك الإنسان، ووصف الأحداث أو وصف السـلوك الإنسانى بأنه يطابق تلك المبادئ.

وعندمـا يؤخذ فـى تطبيق مـبـادئ الدين على أحـداث الحيـاة وسلوك الإنسـان، لا يكتفى فى التطبـيق بحكم مـجرد عن التـعليل. . بل لا بد من التفـقه، وشـرح المبادئ نفسـها، ثم شـرح النوع الملائم وغير المـلائم لها من أحداث الحياة وسلوك الإنسان، . فهـذا التفقه أو هذا الشرح هو القانون الذى ينتزع من الدين، أو صار الدين إليه.

والدين إذا أصبح فلسفة أرضى رجال العقل والفلسفة.

وإذا أصبح قانونًا جذب إليه رجال الفقه والقانون.

ومع أنه يمكن أن يصبح فلسـفة، فإنه لا يتحول إلى فلسـفة كتلك التى أنشأها الإنسان بصنعته العقلية بادئ ذى بدء.

ومع أنه أيضًا يمكن أن يصبح قانونًا فإنه لا يتحول إلى قانون كهذا الذى شرعه الإنسان ووضعه بتقديره الخاص منذ البداية.

بل تبقى لفلسفة الدين وقانـون الدين، خصائص الدين أو طابعه العام، أنه مـوحى به من الله، وأن على الإنسان أن يـؤمن به، وأن يطيعـه فى غيـر تردد، وفى غير شك. .

عليه أن يرضى به رضاء نفسـيًا، وإن لم يدرك كل أسراره وعلله، لأنه من الله الذى يختلف عن الإنسان، وفوق الإنسان(١).

---

(١) انظر الدكتـور محـمد البهى: الدين والحـضارة الإنسـانية، ص ٨١، ٨٢، ط دار الهلال، ١٩٦٤م.

هو من صاحب الأمر، وصاحب الرعاية العامة، والذى لا يستطيع الإنسان أن يحدده ويدرك حقيقة ذاته عندما يتصوره.

والفلسفة قد تصبح عقيدة، وقد يصبح القانون عقيدة أيضًا.. ولكن إذا أصبحت الفلسفة أو القانون عقيدة، فإنه لا يصير إلى طبيعة الدين السابقة وإنما يصير إلى طبيعة التقليد أو العرف فى الجماعة.. لا يصير أحدهما إلى طبيعة الدين لأنه صنعة الإنسان، وسيبقى كونه من فعل البشر مصاحبًا له فى صيرورته.. وإنما يصير فقط إلي طبيعة التقليد، أو طبيعة العرف فى الجماعة من حيث إنه واجب الاتباع فقد أصبح عندئذ من المتوارث والمألوف فى الجماعة.

وإذن هناك فرق جوهرى بين الدين من جانب، والفلسفة والقانون من جانب آخر.. هناك فى جانب الدين كونه من الله، وهنا فى جانب الفلسفة أو القانون كون كل واحد منهما من الإنسان: أن يفعل الخير، كما ناشدت الفلسفة، أو استهدف القانون.. فالفرق مع ذلك باق بين الدين من جانب، وبين الفلسفة والقانون من جانب آخر، إذ مطلوب الدين - وهو فعل الخير - قائم على أنه من هداية الله، بينما مطلوب الفلسفة أو القانون يرجع إلى أنه من تأمل الإنسان.

وهنا تنحصر الموازنة بين الله والإنسان فى تحديد الخير، ورسم طريقه، وتحديد الجزاء الذى يناط بفعله أو تركه، والله باعتبار أنه رب الجميع، ومستغن عن الجميع ومستعل على الجميع، يحدد الخير بما فيه مصلحة الجميع، ويرسم طريقه، بما يكون ميسرًا للجميع، ويحدد الجزاء على فعله وتركه، بما يناسب أثر هذا الخير فى صالح الناس جميعًا، ويلتئم مع طبيعة أنفسهم الغالية.

وليس لله غرض، وليست له حاجة قريبة أو بعيدة فى تحديد الخير الذى ينصح باتباعه، وكذلك لم يتأثر بأى مؤثـر فى هذا التحديد ولأنه يعلم طبيعة البشر حق العلم، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء، ويكون فيما رسمه لطريق الخير، متفقًا تمام الاتفاق مع إمكانيات هذه الطبيعة، كما يكون تحديد الجـزاء ملائمًا كل الملائمة لنفع هذه الطبيعـة من فعل الخير، ونفعها أيضًا من تجنب الضرر الذى نهى عنه[1].

فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعـقل ما دونها ويتنزه عن الإرادة، لأن الإرادة طلب فى رأيه، والله كمـال لا يطلب شيئًا غـير ذاته، ويجل عن علم الكليات والجـزئيات لأنه يحسبـها من علم العقول البـشرية، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة، لأن الخلق أحـرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه، ولكن الله فى الإسلام عالم الغيب والشهادة.

وأول مفكر تقـدم للمفكرين بعـد الميلاد، وواجه الحكمـة والدين بعقل الفيلسوف وسلـيقة المؤمن هو «أفلوطين» الحديثة الذى ولد بـإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد.

وهو أجدر فيلسوف أن يـحسب من صميم المتصوفة، أو يقـال عنه بغير جدال أنه إمام التصوف الذى امتـزجت رؤاه بالطرق الصوفية، ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان.

وقـد بلغ أفلوطين غاية المدى فـى تنزيه الله، فالله عنده فـوق الأشيـاء وفوق الصفات، ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع.

بل هو عنده فوق الوجود. . وليس معنى ذلك: أنه غير موجود، أو أنه

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٣.

عدم، لأن العدم دون الوجود، وليس فوق الوجود وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها فى جنس واحد، ولا تعريف واحد.

فهو «أحد» بغير نظر فى وجوده ولا فى صفاته، ولا فى كل منسوب إليه.

ويغلو «أفلوطين» أحيانًا فيقول: إن الله لا يشعر بذاته لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها، ولكن لصفاء وجوده يتنزه عن ذلك التمييز ويتنزه عن ذلك الشعور.

وطريقة أفلوطين فى التنزيه أن يمعن فى الزيادة على كل صفة يوصف بها الله، فلا يزال يتخطاها ثم يتخطاها كلما استطاع الزيادة اللفظية حتى تنقطع الصلة بينها وبين جميع المدلولات المفهومة أو المظنونة.

ويرجح الأكثرون: إن أفلوطين لم يكن يتصور ما يصوره من تلك الصفات، وإنما كانت غايته القصوى أن يذهب بالتصور إلى مقطع العجز والإعياء.

فمن ذلك أنه ينكر صفة الوحدانية ليقول بصفة الأحدية، ويقول: إن الواحد غير الأحد، لأن الواحد قد يدخل فى عداد الاثنين والثلاثة والعشرة، ولا يكون الأحد إلا مفردًا بغير تكرار.

ومن ذلك أنه ينكر صفة الوجود ليقول إن الله لا يوصف بأنه موجود تنزيهًا له عن الصفة التى يقابلها العدم، وتشترك فى الموجودات أو الموجدات[1].

---

(١) المصدر السابق.

وبديهى أن مذهب «أفلوطين» يقتضى وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الإله الواحد المطلق الصفات، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية، ولا سيما خلائق الحيوان المركب فى الأجساد.

وهكذ لزم «أفلوطين» أن يقول: إن الواحد خلق العقل وأن العقل خلق الروح، وأن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

وهكذا ينحصر عمل الإله عند «أفلوطين» على خلق العقل ثم تنتهى مهمته.. والله سبحانه وتعالى ليس قوة كامنة فى الكون كما عبر بعض الفلاسفة لأنه وجود أزلى متميز عن الكون، وهو سبحانه ليس الطبيعة ذاتها أو الكون ذاته.

لأن هذا تصور مادى يهدم الصورة الإسلامية الأساسية عن الوجود والله تعالى ليس كإله الفلاسفة علة نهائية غير مدركة ولا واعية افترضوا وجودها فى العالم.

وهو تعالى ليس كائنًا أزليًا مطلق الكمال ولكنه لا يعنيه أن يخلق العالم أو يريد شيئًا لأن هذا يخالف أبسط المبادئ العقلية فى تصور الكمال.

وهكذا نجد فى هذه التصورات وهى أعلى ما وصل إليه الفكر البشرى فى تصور كمال الله وتنزيهه إلهًا من صنع الفكر البشرى إلهًا لا وجود له فى عالم الحقيقة والواقع لأن صفاته وخصائصه منتزعة من فروض عقلية مجردة لا من النظر فى واقع الوجود وما يوحى به من صفات الخالق لهذا الوجود ولا من الوحى الذى يصف الله سبحانه كما هو فى الحقيقة.

ومن ثم تشتط هذه التصورات فى مثالية لا رصيد لها من الواقع، لأنها لم تؤخذ من الواقع، إنما أخذت من التجريد العقلى والفروض العقلية وتنتهى هذه المالية إلى نقص وعجز فى تصور الكمال الإلهى، وحين تقاس هذه المحاولات إلى التصور الإسلامى يتبين معنى «الواقعية» التى نعنيها.

فالحقيقة الإلهية فى التصور الإسلامى فى فكر الدكتور البهى: حقيقة فاعلة فى هذا الوجود ونلتمس خصائصها وصفاتها فى آثارها الواقعية فى هذا الوجود.

بمثل هذه الواقعية يواجه التصور الإسلامى الكون.

فهو يتعامل مع هذا الكون الواقعى الممثل فى أجرام وأبعاد وأشكال وأوضاع وحركات وآثار وقوى وطاقات، لا مع الكون الذى هو «فكرة» جردة عن الشكل والقالب، أو الكون الذى هو «إرادة» ممثلة فى شكل وقالب، ولا معى الكون الذى هو «هيولى» ومادة أولية غير مشكلة، أو الكون الذى هو صورة أو مثال فى العقل المطلق أو الكون هو الطبيعة الخالقة التى تطبع الحقائق فى العقل البشرى ولا مع الكون الذى هو عدم أو شبيه بالعدم.

إلى اخر هذه الأسماء التى ليس لها مدلول واقعى يتعامل معه الإنسان.. الكون هو هذا الخلق ذو الوجود الخارجى الذى يدركه الإنسان ويوجه إليه قلبه وعقله.

ومن هنا: ندرك أن التصور الإسلامى للألوهية فريد متميز، فالله وجود كامل مطلق ليس بجسم ولا جوهر محدود مقدر، ولا يماثل الأشياء ولا يحده زمان أو مكان، ولا يحل فى شىء أو لا يحل فيه شىء، مستغن عن كل ما فى هذا الوجود.

والوجود الأبدى الكامل المطلق الكمال لا يكون إلا واحداً.

ومن هنا اختلف هذا التصور من سائر التصورات ولا يكون الكمال المطلق بغير قدرة وإنعام، ولا تكون القدرة والإنعام بغير خلق وإبداع.

وهكذا فإن الإنسان يتعامل مع إله حى خالق مريد مهيمن فعال لما يريد، كامل الإيجابية والفاعلية، إليه يرجع الأمر كله، وإلى إرادته يرجع خلق الكون ابتداء، وكل انبثاقه فيه بعد ذلك وكل حركة، وكل تغيره، وكل تطور، وألا يتم فى هذا الكون شىء إلا بإرادته وعلمه وتقديره وتدبيره.

وهو سبحانه مباشر بإرادته وعلمه وتدبيره، لكل عبد فى كل حال من أحواله، ولكل حى، ولكل شىء فى هذا الوجود كذلك.

إن ثبات هذا التصور فى وجدان الإنسان سيترتب عليه آثار كبيرة فى تكوين شخصية وفى حياته كلها.

فستكون حياته منسجمة متسقة لا يدخلها الصراع بسبب الاعتقاد بتعدد الآلهة، سوتكون هذه الحياة مطمئنة، لأنه يخضع للإله الحكيم الخبير، العليم بما يصلح له أو يضر به وسيحرص على أن يلتمس إرادة الله الحكيم سواء عن طريق عقله أو عن طريق لرسالات لإلهية التى تتنزل على الإنسان بمقتضى الرعاية والعناية والتدبير.

يدلنا البحث العلمى، أن الناس وقفوا طويلاً على مدى الأجيال يتطلعون إلى ذات الله ويفتحون عقولهم وقلوبهم له، وقد سلكوا لهذا كل مسلك فمن باحث فى الوجود، متأمل فى الكائنات، كما فعل الفاسفة والحكماء ومن متلق عن الكتب السماوية، آخذ بهديها، مسترشد بشريعتها كما فعل المتصوفة.

وكل هؤلاء جميعًا وغيرهم إنما يبحثون عن «الله» يريدون أن يروه عيانًا بالنظر، أو يتصوروه بالعقل، أو يشهدوه بالقلب.

ولا بزس من أن نعرض ما وقع لبعض أصحاب النظر أو المجاهدة من الفلاسفة والمتصوفة فى مجال البحث عن الله لنرى نتائج هذا الجهد..

فالفيلسوف «سقراط» استولت فكرة الألوهية على تفكيره فقضى حياته واقفًا بطرق بعقله الكبير الباب الذى يؤدى إلى الله، فلم يفتح له، ولم ير مما وراءه شيئًا، ولكنه أدرك أن وراء هذا الباب كل شىء، وراءه الحق المطلق، الذى يغمر الوجود بنوره(١).

يقول سقراط: «الله هو جوهر فقط، وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف والقول فيه وجدنا المنطلق العقلى قاصرًا عن اكتناه وصفة وتحققه تسميته وإدراكه لأن الحقائق كلها من تلقاء جوهره.

«فهو المدرك حقًا، والواصف لكل موجود اسمًا، فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسمًا، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفًا؟

«إنه ليس بذى نهاية، ليس على أنه ذاهب فى الجهات بلا نهاية كما يتخيله الخيال حتى يصل بنهاية ولا نهاية، فلا نهاية له من جهة العقل إذ ليس يجده ولا من جهة الحس فليس يجده»(٢).

أما أرسطو فقد غاص بعقله الكبير فى محيطات الوجود باحثًا عن الله يريد أن يصل إلى الشاطئ الذى يجد عنده برد الطمأنينة واليقين.

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، ص ٣٧٢، الطبعة الأولى، دار العروبة.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ١٢٠، ط بيروت.

وانتهى المطاف بأرسـطو إلى أن يريح عقله وقلبه ولسـانه من هذا العناء الطويل فى البحث عن ذاتية «الذات» واسـتراح إلى أن يرى الله «فكرة» تجمع الكمال المطلق.

ثم راح يجرد هذه الفكرة ويصفيهـا من كل ما أنه ينال من كل ما خيل إليه أنه ينال من كـمالها أو يحد من إطلاقـها، ومن أجل هذا وقف «أرسطو» بالفكرة التى تصور فـيها «الله» فى مـركز الوجود، لا ترى ولا تتحـرك، إنها أشبه بالنقطة فى مركز الدائرة الهندسية تفترض افتراضًا(١).

ويقول أرسطو: «إن واجب الوجود لا يعتريـه تغير وتأثر من غيره، بأن يبدع أو يعقل فإن البارى عظـيم المرتبة جدًا غير محتاج إلى غيـره، ولا متغير بسبب من غيره، سواء كان التغير زمانيًا، أو كان تغيرًا بأن ذاته تقبلُ من غيره أثرًا، وإن كان دائمًا فى الزمان.

«وإنما لا يجوز أن يتغير كيف ما كـان التغير، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخـير، لأن كل رتبة غيـر رتبته فهى دون رتبـته وكل شىء يناله ويوصف به فهو دون نفسه»(٢).

لقد أراد أرسطو أن يبـالغ فى تنزيه الله فدفع به تفـكيره فى هذا إلى أن يعطل «الذات» فلا تخلق، وأن يجردها من كل صفة، فلا توصف بالقدرة أو العلم، لأ الخلق فى رأى سقراط معناه تغير فى أحوال الذات، وانتقال بها من

---

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضـية الألوهية، جـ١، ص ٢٧٣، القاهرة، الطبعة الأولى.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، الجزء الثانى، ص ٥٠، ط بيروت.

حال إلى حـال، وكمـال الذات فى بقائهـا بحالهـا التى هى عليهـا لأنها فى أحسن حال وأعدله.

وانتقالهـا انتقال إلى ما دون تلك الحال، ولأن اتصـاف الذات بأية صفة نقص لها، لأن أية صفـة مهما كانت من الكمـال فهى دون الذات هكذا يبدو الإله أو الذات لأرسطو، وقـد تابعه فى هذا بعض فـلاسفة المسلـمين وذهبوا مذهبه[1].

ومن الفلاسفة الإلهيين الفيلســوف اليونانى «أنكساغوراس» الذى تصور الإله قوة قائمـة وراء هذا الوجود، ممسكة به، قوة فيه الحيـاة والعقل والعمل والحرية.

يقول: «إنه لا بـد من قوة أو عقل مـدبر، هو السبب فى نظـام العالم وهو أى العقل منبع نظام العالم وحياته، وهذا العقل هو الروح التى أخرجت من العمأ نظامًا، وهو المحرك الأول للمادة ولكنه ليس الخالق لأنها أزلية[2].

وهذه الإله الذى تصـوره «أنكساغـوراس» هو قـوة عاملة أو «دينامـو» يحرك الوجود «أمـا الوجود ذاته فمادته أزلية، وعلى هذا فـالإله صانع يعمل فى مادة أنه شىء والمادة شىء آخر».

ولم يسأل «أنكســاغوراس» نفسه من أين جـاءت هذه المادة؟ ولم جاءت على تلك الصورة الميتة؟ ومن الذى هيأ لها صانعًا يعمل فيها؟

---

(١) عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، جـ١، ص ٢٧٤.

(٢) من كتـاب مبـادئ الفلسفـة العامـة، ص ١١٥ نقلاً عن كـتاب قـضية الألـوهية، ص٢٧٤.

لم يسأل الفيلسوف نفسه هذه الأسئلة لأنه كان إزاء تفسير لهذا النظام الذى يسرى فى الوجود، ويبدو فى كل موجود، لا بد أن يكون هذا النظام نابعًا من مصدر تفيض عنه الحكمة والقدرة والنظام، وعنه يصدر هذا التدبير كما يفعل العقل بالنسبة للإنسان.

وإذن فلا بد أن يكون لهذا الوجود عقل يديره كما تدير العقول أمور الناس، أما مادة الخلق فلم تكن من الفيلسوف موضع نظر.

أما «فيثاغورس» فقد تصور الإله بأنه متعال، منفرد بالعظمة والجلال، لا تحيط به العقول، ولا تصفه الكلمات، وإنما يدرك من خلال الإشارات التى تذيعها السموات والأرض، محدثه عن قدرة الخالق وحكمته وعلمه.

يقول فيثاغورس: «إن الله واحد لا كالآحاد فلا يدخل فى العدد ولا يدرك من جهة العقل، ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلى يدركه، ولا المنطق النفسى يصفه، فهو فوق الصفات الروحانية غير مدرك من نحو ذاته، وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله»[(١)].

ويرى فيثاغورس أن «الله» يتجلى لعوالم الموجودات على حسب استعدادها كما يتجلى للناس على حسب استعداد كل فرد منهم، يقول: «وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التى تظهر فيه، فينعته، ويصفه بذلك القدر الذى خصه من صنعه»[(٢)].

وتذهب الفلسفة الحديثة فى تصور الإله مذهب التنزيه عن التجسد

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، ص ١٢٠، ط بيروت.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١.

والتجديد وتتمثله على أنه فكرة أو رمز أكثر منه ذاتًا أو صورة، وقد أجرت هذه الفلسفة العقل إلى أبعد غاياته، فلم يدرك من ذات الله شيئًا وإنما وقف أمام مذهلات من أحكام الصنع، ودقة التدبير فى كل ذرة من ذرات الوجود.

وإذا عجز العقل عن إدراك التفسير المادى، وعن الرؤية الكاشفة لهذه القوة العاملة فى تدبير الوجود وتنظيمه، فقد ترك الفلاسفة عقولهم نا، وأخذوا يبحثون عن قوى أخرى كامنة فى كيانهم أخذوا يستدعون أحلام اليقظة، ومشاعر المتصوفة فبدت لهم تصورات عن ذات الله» أشبه بهذه الرؤى التى يراها أصحاب الشطحات.

وإذا كان الله - سبحانه - معنى مطلقًا، لا يلامس الإدراك أو الحس فكيف نؤمن به؟ وإذا آمنا به فكيف نتعامل معه؟

وإذا ساغ لعقول الفلاسفة أن تقبل المعانى المجردة وتتعامل معها فكيف تحتمل هذا عقول الناس جميعًا من غير الفلاسفة والحكماء؟

وأكثر الناظرين فى هذا الأمر، ينظرون إليه نظرتين معًا:

نظرة مثالية ترتفع بالخالق إلى ما لا يقع فى الخاطر أو يعلق بالظن من صور.

فالله فكرة مجردة مطلقة، من كل حد، ومن كل تصور، ومن كل وصف.

ونظرة أخرى واقعية يتعامل الناس بها، فلكى يكون بين الخالق والمخلوق تعامل ينبغى أن يكون للخالق مفهوم «ما» عند المخلوقين، ينبغى أن يجد الإنسان «لله» مفهومًا، وأن يكون هذا المفهوم قابلاً للتصور أو الإدراك أو التخيل.

أما أن يكون الإله بالنسبة للإنسان «أمرًا فرضيًا» لا يقع فى خاطر، ولا يتصور فى عقل، فذلك ما لا يمكن أن يقيم فى القلب إيمانًا أو يمسك يقينًا، أو ينظم بين الناس وبين الله علاقة، ذات الله هى فى ذاتها كمال مطلق، لا تحد، ولا تتصور، ولا تدرك[1].

ولكن حين تكون موضع إيمان فى قلوب وعقولهم، ينبغى أن يتمثلها الناس وعقولهم ينبغى أن يتمثلها الناس وهى فى كمالها المطلق، ذاتًا عاقلة، ومدبرة، حكيمة، عالمة، إلى غير ذلك من الصفات التى يعلم الناس بعض آثارها فى حياتهم.

يقول «والتريبمان» ويوجد فى فكرتنا الداخلية عن الله صراع بين مفهومنا لله حين نتصوره وقد سما على كل ما هو خاص، من جهة، وبين الصورة المادية الحسية من جهة أخرى، فلكى نثير الاهتمام البشرى يلزم وجو «كائن» تربطنا به علاقة حتى يستطيع الإنسان أن يتعامل معه».

وقد يكون فى هذا القول شىء من الواقعية فلتكن ذات الله ما تكون، مما لا تبلغه العقول ولا تدركه الأفهام، ولكن يبقى بعد ذلك موقف الإنسان من الله.

إن الإنسان لا يستطيع أن يتعامل مع «إله» على تلك الصورة المتعالية التى لا يعلق بها خاطره، ولا تلوح له فى خياله، لا بد أن يجد الإنسان إلهه

---

(١) الأستاذ عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية، الجزء الأول، ص ٢٩٠، الطبعة الأولى، القاهرة.

فى عقله وفى قلبه، ومتى وجـده فقد وجد «ذاتًا» يعرفها ويتعـامل معها، أما أن تكون الذات أمرًا حسيًا فذلك مما ينزل من قـدر الإله حيث يصبح شيئًا من الأشياء[١].

* * *

(١) الأستـاذ عبد الكريم الخطيب: قضـية الألوهية، الجزء الأول، ص ٢٩١، الطبـعة الأولى، القاهرة.

السهروردى وعصره(*)

مؤلف كتاب حكمة الإشراق الذى شرحه الفيلسوف شمس الدين الشهرزورى فى كتاب شرح حكمة الإشراق الذى نحن بصدد تحقيقه، هو الحكيم الإشراقى الحلبى أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردى المقتول[1]، وقد تواترت هذه التسمية عن جمهور المؤرخين

(*) راجع: هياكل النور للسهروردى بتحقيقنا - ط مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٨م، ص ٥٣ وما بعدها.

(١) بخصوص تاريخ حياة السهروردى راجع: نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى (مخطوط) ورقة ٢٣٤ وقد نشر أوتوسبيز مقالة الشهرزورى عن السهروردى فى «ثلاث رسائل فى التصوف» ستتجارت سنة ١٩٣٥ - هنرى كوربان «السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشراقى» باريس ١٩٣٩ ص ٥ وما بعدها - ولنفس المؤلف «الدوافع الزرادشتية فى فلسفة السهروردى الإشراقية» طهران سنة ١٩٤٦ ص ١٥ وما بعدها، راجع أيضًا بروكلمان جـ١ ص ٤٣٧ - إقبال «تطور الفلسفة فى فارس» لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢٠ وما بعدها - أوتوسبيز «مؤنس العشاق» نيودلهى سنة ١٩٣٤ ص ١ - ١١ - اليافعى «مرآة الجنان» ص ٣، ص ٤٣٤ - ابن خلكان «وفيات الأعيان» طبعة بولاق سنة ١٢٩٩هـ جـ٢ ص ٣٤٥ (راجع نللينو فى كتابه «تاريخ علم الفلك عند العرب»).

جيث يصحح الخطأ الذى وقع فيه ابن خلكان بإطلاق اسم «عمر» على شيخ الإشراق - فان دن برج «مقالة سهروردى فى دائرة المعارف الإسلامية».

الذين ينزعون منزع أهل السنة ويعدون آراء السهروردى مروقًا عن العقائد الصحيحة للسلف الصالح، أما تلامذة الشيخ وأتباعه فإنهم قد اعتبروه شهيداً للفكر وللعقيدة الإشراقية ولذلك فإنهم يضيفون إلى اسمه كلمة «شهيد» بدل وصفه بأنه «مقتول»[1]، وسيرد ترجمة للسهرردى ص ١٦٥ وما بعدها.

ولا يجب أن نخلط بين السهروردى الإشراقى وغيره ممن تسموا بهذا الاسم من الفقهاء الصوفية فمنهم:

أبو النجيب عبد القادر عبد الله بن عمويه الفقيه الصوفى الملقب بضياء الدين السهروردى[2] المتوفى فى بغداد سنة ٥٦٣هـ.

ثم صاحب «عوارف المعارف»[3] المسمى أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن عمويه الصوفى والفقيه الشافعى المتوفى سنة ٦٣٣هـ.

طفولة السهروردى:

لا تشير المراجع بالتفصيل إلى أسرة السهروردى أو إلى طفولته أو ظروف تلقيه العلم، بل إن الشهرزورى (١٢٥٠م/ ٦٨٠هـ) تلميذه المباشر لا يهتم كثيراً بإيراد تفاصيل عن حياة شيخه.

ولد السهروردى بين سنوات ٥٤٥، ٥٥٠هـ فى بلدة سهرورد[4] فى

(١) راجع ريتر Der Isiam سنة ١٩٣٧ جزء ٢٢٤ ص ٢٨٥.

(٢) راجع بروكلمان جـ١ ص ٤٣٦.

(٣) راجع بروكلمان جـ١ ص ٤٤٠.

(٤) راجع القزوينى: آثار البلاد، طبعة وستنفلد، ص ٢٦٥ - راجع أيضًا مقالة بلسنر Plessner عن «سهرورد» فى دائرة المعارف الإسلامية.

إقليم «الجبال» بالقرب من زنجان فيما كان يعرف بعراق العجم، وقد اتفقت المراجع كلها على أن الشيخ الإشراقى درس الفقه والفلسفة المشائية على يد الشيخ مجد الدين الجبلى[1] فى مراغة من أعمال أذربيجان وكان مجد الدين الجيلى أستاذ للفخر الرازى، وقد دارت مساجلات بين الفخر الرازى والسهروردى[2] ويذكر ابن خلكان أن السهروردى تلقى العلم على الشيخ مجد الدين وانتفع بصحبته[3].

وقد انتقل السهروردى بعد ذلك من مراغة إلى أصفهان حيث قرأ بصائر ابن سهلان[4] على الظهير الفارسى، ويشير الشهرزورى إلى أن شيخه قد تأثر كثيراً بكتاب البصائر هذا.

على أن أهمية مقام الشيخ فى أصفهان - وكانت مركزاً هاماً للفلسفة المشائية الإسلامية - ترجع إلى أنه قد اتصل فيها اتصالاً مباشراً بمذهب ابن سينا فترجم رسالة الطير من العربية إلى الفارسية، وكتب فيما بعد شرحاً على «الإشارات» ومما يؤيد رأينا أيضاً فى أن الشيخ كان يحيا فى مطلع شبابه فى جو فكرى يموج بالمشائية، هو اتصاله المستمر بشيوخ المشائين ففى سفرة له إلى ماردين[5] اتصل بالشيخ المشائى فخر الدين الماردينى وتتلمذ عليه واستفاد منه.

(١) راجع ابن العماد: «شذرات الذهب»، القاهرة ١٣٥١، جـ٤، ص ٢٩٠.

(٢) راجع بول كراوس: «مساجلات فخر الدين الرازى» فى مضبطة المعهد المصرى، جـ١٩، سنة ١٩٣٧، ص ١٩٤، تعليق ٤.

(٣) راجع: ابن خلكان، ص ٢٥٧.

(٤) راجع: كوربان «السهروردى الحلبى. . .» ص ٦، ٧، تعليق (٤).

(٥) راجع: ابن خلكان جـ٢ ص ٣٤٨ - أتوسبيز «مؤنس العشاق»، ص ٨.

وتذكر المراجع - وعلى الأخص الشهرزورى - أن الشيخ كان يفضل الإقامة بديار بكر حيث اتصل بأمير خربطون عماد الدين قلج أرسلان وأهدى إليه كتاب «الألواح العمادية»[١].

ويبدو أن الشيخ كان مولعًا بالسفر فهو يذكر عن نفسه أنه قد بلغ سنه ثلاثين سنة وقد قضى معظم عمره فى السفر والترحال بحثًا عن العلم والعلماء[٢].

السهروردى فى حلب:

انتهى المطاف بالشيخ إلى حلب فى فترة الحروب الصليبية وأثناء حكم الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبى، وهنا أيضًا نجد المراجع تعود فتغفل تفاصيل حياة الشيخ فى حلب حيث حوكم ولقى مصرعه، ونكتفى بإيراد قصص عن كراماته تناقلها المؤرخون لفظًا ومبنى.

ويورد ابن أبى أصيبعة رواية للشيخ سديد بن رقيقة[٣] ليصف لنا فيها مقتل لشيخ، فيذكر أن السلطان الظاهر بن صلاح الدين دعا الفقهاء إلى مساجلة السهروردى فانتصر عليهم وأفحمهم مما أحقدهم عليه فدبروا له تهمة المروق عن الدين مما حفز السلطان إلى الحكم عليه بالموت.

ولكن مؤرخًا واحدًا يذكر لنا قصة مقتله بالتفصيل وهو الأصفهانى[٤]

---

(١) الشهرزورى، مخطوط ورقة ٢٣٥.

(٢) راجع المطارحات فى «مجموعة مؤلفات السهروردى الفلسفية والصوفية»، جـ١، طبعة كوربان، استانبول سنة ١٩٤٥، فقرة ٢٢٥، ص ٥٠٥.

(٣) راجع: ابن أبى أصيبعة «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»، جـ٢، ص ١٦٧.

(٤) راجع: كلود كاهن فى مضبطة الدراسات الشرقية للمعهد الفرنسى بدمشق،=

المعاصـر لصلاح الدين الأيوبى، فـيذكر أن الفـقهاء ناقـشوا السـهروردى فى المسائل الفقهية وفى مسائل الأصول فظهـر عليهم، فحقدوا عليه وبيتوا أمرهم على الثأر منه فدعوه إلى مناقشة علنيـة أخرى فى مسجد حلب وسألوه: هل يقدر الله على أن يخلق نبيًا آخر بعد محمد؟

فأجابهم الشيخ بأن «لا حـد لقدرته» ففهموا من إجـابته أنه يجيز خلق نبى بعد محمد وهو فى نظر الإسلام «خاتم النبيين» ومن ثم فقد أعلنوا مروقه عن الدين وعملوا محـضرًا بكفره سيروه إلى صلاح الدين الذى أمـر بإعدامه وإحراق كتـبه سنة ٥٨٨هـ[(١)] وقد اختلفت الروايات فـى الصورة التى تم بها هذا الإعدام.

فبعض الرواة يذكر أنه ترك فى قلعة حلب حـتى هلك جوعًا، وبعضهم يقول: إنه أرسل إلى قلعة القاهرة حيث أمر صلاح الدين بقطع رقبته، ومهما يكن من شىء فإنه من الثابت قطعًا أن موته تم بناء على أمر صادر من صلاح الدين.

وإذا حللنا إجابة «الشـيخ» من الناحية الفلسفـية البحتـة نجد أنه كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة الإلهية مطلقة وإجابة السهروردى بإمكان خلق نبى بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان.

=طبعت فى القاهرة سنة ١٩٣٨، الجزئين السابع والثامن، وقد نشر بها كلود كاهن نصـوصًا من «البـستان الجـامع» لعمـاد الدين الأصـفهانـى من صفحـة ١١٣ إلى ص١٥٨، والواقعة التى تهمنا بالذات - أى مقتل السـهروردى - توجد فى صفحة ١٥٠، ١٥١.

(١) على رأى العماد الأصفهانى.

والواقع أن الشـيخ يخـفى وراء هذه الإجابة الموجـزة نظرية خطيـرة فى الإمامة عند الباطنية يشير إليهـا فى حذر فى مقدمة كتاب حكمة الإشراق[1]، وبحسب هذه النظريـة الإمامة عالميـة تبدأ منذ بداية الخليـقة، وتشمل جـميع الأمم والديانات، وللإمام وظيفة مزدوجة: فمن ناحية هو القائم «بالتعليم» فى عصره.

ومن ناحية أخرى هو إحدى الدعامات الميتـافيزيقية التى يقوم عليها بناء الكون، وهذه الصفات تنطبق تمامًا على مـا يعرف بالقطب عند الصوفية وهو العامل الجوهرى فى حفظ الكون وتكـامله، يجب إذن أن يوجد فى كل عصر «إمام» وهو إما أن يكون ظاهراً له لرياستان الدينية والزمنية أو الأولى فقط.

وإما أن يكون مستتراً، ويسـمى السهروردى الإمام الكامل فى الحكمتين العملية والنظرية «بالحكيم المتأله» Theosophos وهو فى نظره أسمى درجة من النبى ذلك لأنه بينمـا نجد النبى قـادراً على تلقى الوحى فـحسب نجـد الإمام بالإضافـة إلى ذلك مبرزاً فى الحكمة الـنظرية وهذا ما دعا ابن تيمـية[2] إلى مهاجمة مذهب السهروردى الذى يرى فيهمعارضة صريحة للمذهب السنى مما يلقى ضوءاً كبيراً على ظروف مقتله.

* * *

---

(١) راجع كتاب حكمة الإشراق، طبعة باريس سنة ١٩٥٢، المقدمة ص ١١، ١٣.

(٢) راجع: ابن تيمية «مجموعة الفتاوى» طبعة القاهرة سنة ١٩١١، جـ٥، ص ٦٣.

كتاب هياكل النور
بين مؤلفات السهروردى

حاول كثير من المستشرقين تبويب أو تصنيف كتب السهروردى نذكر منهم Spies سبيز، Ritter ريتر، Massignon ماسينيون، وأخيراً Corbin كوربان.

كانت محاولات كل من سبيز وريتر أقرب إلى التنقيب عن مؤلفات الشيخ منها إلى تبويب هذه المؤلفات.

(أ) تصنيف ماسينيون:

وأول محاولة علمية لتصنيف كتب السهروردى هى محاولة ماسينيون وفى تصنيفه جعل كتب «هياكل النور» بين كتب الشباب[1]، ولكننا سنرى أثناء عرضنا لمحتويات هذا الكتاب أنه يتضمن - وخصوصًا فى الهيكلين السادس والسابع - بعض أفكار حكمة الإشراق[2] وهو كتاب متأخر فى نظر

(١) يرى ماسينيون أن هذه الفترة تتميز بالطابع الإشراقى البحت، راجع «مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام»، طبعة باريس سنة ١٩٢٩، ص ١١٣.

(٢) ونجد فى كتاب الهياكل بعض فقرات من حكمة الإشراق - راجع كتاب حكمة الإشراق فقرة ١٩١ ص ١٨٤، فقرة ٢٣٨ ص ٢٢٥، فقرة ٢٦٣ ص ٢٤٦ - ونجد بعض فقرات من المطارحات والتلويحات واعتقاد الحكماء فى الهياكل: المطارحات صفحات ٤٤٤، ٥٠١، ٥٠٣، التلويحات ص ٩٣ - اعتقاد الحكماء ص ٢٦٨، ٢٧١.

ماسينيون ويبدو أن مجموعة الكتب التى يسميها ماسينيون بمجموعة الشباب تتداخل فى محتوياتها مع كتب العده الأخير الذى يمثله كتاب حكمة الإشراق.

فكتاب الألواح العمادية ويعده ماسينيون من كتب الشباب وقد أهداه المؤلف إلى عماد الدين قلج أرسلان أمير خربوط يتضمن إشارة[1] إلى كتاب حكمة الإشراق الذى افترض ماسينيون أنه حرر فى عهد متأخر عن كتب «مجموعة الشباب» وفضلاً عن ذلك فإن الأمير المُهدى إليه كتاب الألواح تولى الحكم حوالى سنة ٥٨١هـ وفرغ السهروردى من تأليف كتاب حكمة الإشراق سنة ٥٨٢هـ[2] ومات السهروردى حوالى سنة ٥٨٧هـ.

كل هذا يعنى أن أى محاولة لتصنيف كتب السهروردى حسب تطورها التاريخى لا يمكن أن تساعد على دراسة المذهب بطريقة جدية مثمرة.

(ب) تصنيف كوربان[3] Corbin:

وأما كوربان فقد دافع عن الوحدة الأورجانيكية لمؤلفات «الشيخ» فوضع مؤلفاته فى أربعة أقسام وأولها يشمل التلويحات والمقاومات والمطارحات وحكمة الإشراق، أما القسم الثانى فيتضمن الهياكل والألواح واللمحات ... إلخ. وهو يرى أن كتب القسم الأول تشرح النظرية الإشراقية فى مجموعها بينما كتب القسم الثانى تشرح نقاطًا مفصلة أو مكملة لكتب القسم الأول[4].

---

(١) راجع مقدمة نشرة كوربان للرسائل الميتافيزيقية - للسهروردى ص ٧، ١٢.

(٢) كتاب حكمة الإشراق، فقرة ٢٧٩، ص ٢٥٨.

(٣) كوربان، مقدمة الرسائل الميتافيزيقية...، ص ١٦ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦.

أما القسم الثالث من المؤلفات فهى تشمل الرسائ الصوفية التى تعرض المذهب بطريقة رمزية، ويضع كوربان فى القسم الرابع الأدعية والصلوات التى يوجهها السهروردى إلى العقول والكواكب والنجوم وتسمى باسم الواردات والتقديسات[1]، والواقع أن كتاب حكمة الإشراق هو الكتاب الرئيسى فى مؤلفات الشيخ، أما الكتب والرسائل الأخرى فهى تعرض بعض الجوانب والمبادئ التى يتضمنها المذهب وتوجد كلها فى حكمة الإشراق.

(جـ) التصنيف التعليمى:

وإذا كانت مؤلفات السهروردى لا تخضع لأى تصنيف منهجية نظراً لتداخلها ولظروف تأليفها حيث إن الشيخ نفسه يذكر أنه كان أثناء كتابه حكمة الإشراق يحرر رسالة أو كتابًا آخر ويعود لمتابعة تحرير كتاب حكمة الإشراق.

إذا كانت هذه المؤلفات تستعصى على التصنيف فيجب أن نحلل أقوال الشيخ نفسه التى توضح لنا كيف يمكن متابعة قراءة كتبه وهذا ما نسميه هنا بالتصنيف التعليمى، ما دام المؤلف يهدف إلى غاية تعليمية من تحرير كتبه، والواقع أن السهروردى يرتب للقارئ منهجًا ينصحه بأن يلتزمه حتى يخرج بالفائدة المرجوة.

والقارئ المستفيد فى نظر «الشيخ» هو المريد السالك الذى يريد أن ينخرط فى سلك الطريق الشراقى مع «إخوان التجريد».

فهو ينصحه بالبدء بقراءة «التلويحات» ثم المقاومات وأن يقرأ المطارحات قبل حكمة الإشراق[2] وأن تكون قراءة حكمة الإشراق تحت إشراف معلم هو

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) راجع كتاب المطارحات ص ١٩٤، وكتاب المقاومات ص ١٩٢ فقرة ٦١.

«القائم بالكتاب وهو الذى يأخذ بيد المريد فى الطريق الصوفى حتى يصل إلى ممارسة الرياضة الروحية[1] وفى هذه الفترة أى أثناء قراءته لحكمة الإشراق يستحسن أن يطالع الرسائل الرمزية التى تصور له المبادئ المركزة التى يتضمنها «حكمة الإشراق» وهذه الرسائل ذات فائدة عظمى إذ أنها تستحث المريد على مضاعفة الجهد لكى يصل إلى مشاهدة الأنوار القاهرة.

أما كتاب هياكل النور فعلى الرغم من أن المؤلف لم يورد نصًا صريحًا بخصوص وضعه فى القراءة، إلا أننا نستطيع أن نرتب له مكانًا خاصًا وذلك بحسب محتوياته، ذلك أنه يشتمل على عرض موجز لبعض الآراء الواردة فى كتاب حكمة الإشراق ولذلك فمن المستحسن قراءته قبل هذا الكتاب الأخير مباشرة.

وعلى الجملة فإن المؤلفات الفلسفية البحتة يجب أن تقرأ قبل حكمة الإشراق، ثم يتناول المريد الرسائل الصوفية أثناء قراءته لهذا الكتاب الأخير.

---

(١) المطارحات، ص ١٩٤.

التفسير الرمزى «للهيكل»[١]

يطلق المؤلف على هذا الكتاب اسم «الهيـاكل» أو «هياكل النور» وكانت هذه التسميـة شائعة عند الفرس والصابئـة، فما مضمون هذه التسـمية عنده؟ وهل يقصد أن يشير إلى آراء تتفق مع آراء الفرس أو الصابئة؟.

لقد قمنـا بدراسة تحليلة لكل النصوص التى ورد فيـها لفظ «هيكل» أو «هياكل» فى مؤلفات السهروردى وقـد انتهينا إلى أنه فى معظم نصوصه يضع كلمة «هيكل» فى مقـابل «الجسم الإنسانى»[٢] وذلك فيمـا عدا المواضع التى يتكلم فيها عن هياكل الفرس التى أقاموها لعبادة النار[٣].

ومن ناحيـة أخرى نرى المؤلف يقـسم الكتاب إلى سبـعة هيـاكل وكان الصابئـة عبـدة الكواكب السبـعة يقـيمون لكـل كوكب هيكلاً خـاصًا به فى معابدهم، ولكل كوكب أيضًا يوم خـاص به من الأسبوع وله صلوات خاصة

(١) لتفسير معنى هيكل عند العرب راجع:

Festugiere: La Revelation d'Hermes Trismegiste, Paris 1944, t. I, p. 57.

(٢) راجع النص فى طبعة مكتـبة الثقافة الدينية بتحـقيقنا ص ٨٣ (م ٢٣٩) وترد كلمة هيكل بمعنى «جسم إنسانى» فـى كتب الشيخ الأخرى مثل: كتـاب حكمة الإشراق فقرات ١٦٥، ٢٢٧، ٢٦١، ٢٧٣ والشرح صفحات ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٤ - اعتقاد الحكماء صفحات ٨٣، ٩٦، ١٠٨ - والمقاومات ص ١٨٨.

(٣) راجع حكمة الإشراق ص ١٧٧، ١٩٧.

وطقوس وملابس خاصة وأدعية يختص بها دون سواه من باقى الكواكب، فهل يمكن القول بأننا هنا أمام إشارة غير مباشرة إلى آراء صابئية انحدرت إلى السهروردى عن طريق الإسماعيلية؟.

(أ) يذكرلنا السهروردى فى نص حكمة الإشراق أن الله جعل على البسيطة سبعة مسالك وعند السابع تقر عين كل سيار[١]، ويرى شارح حكمة الإشراق أن كلمة «بسيطة» هنا ترمز إلى الجسم الإنسانى وأما المسالك السبعة فهى الحواس الخمسة الظاهرة والمتخيلة والقوة الناطقة[٢]، وفى نص آخر من حكمة الإشراق يسمى المؤلف عالم «المثل المعلقة»: «الإقليم الثامن»[٣] ومعنى ذلك أنه الإقليم الذى يلى مباشرة المسالك السبعة فى الجسم الإنسانى.

والتأويل الباطنى يجعل من هذه المسالك «معابد» تقودنا تدريجيًا إلى عالم الأنوار ما دامت المعرفة كلها سواء أكانت حسية أم عقلية لا تتم لا بضرب من الحضور الإشراقى[٤].

وبذلك تصبح القوة الناطقة وهى الهيكل السابع المدخل إلى العالم الأعلى.

---

(١) المرجع السابق، فقرة ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٤.

(٤) المرجع السابق ص ١٢٤ فقرة ١٣٤، الفصل العاشر ص ١٥٠ - ١٥٣، وعلى الأخص فقرة ١٦٢ والشرح ص ١٥٠ - وراجع أيضًا المطارحات ص ٤٨٣ - ٤٨٧ فقرات ٢٠٨، ٢٠٩ - راجع التعريفات للجرجانى، ص ٦٧.

(ب) ونجد السهروردى فى نص[1] من حكمة الإشراق يفصح بصراحة عن تأثره بموقف الصابئة فيوجه دعوات إلى النجوم والكواكب ويحيى هؤلاء الحيارى الذين أسكرهم عشق عالم النور وجلال نور الأنوار والذين يحاكون فى مواجيذهم «السبع الشداد» ويقصد بذلك الكواكب السبع بما فيها الشمس والقمر.

وإذا أضفنا مضمون هذا النص إلى ما ورد من أدعية موجهة إلى النجوم والكواكب فى كتاب «الواردات والتقديسات»[2] استطعنا أن نقرر أن هناك تأثيراً صابئيًا فى مذهب السهروردى.

(جـ) والواقع أنه حسب نصوص السهروردى وحسب معتقداته الصابئة نجد أن الشعائر والطقوس المحسوسة الظاهرة التى يمارسها السالكون الإشراقيون أو أشياع دين عبادة النجوم، هذه الرسوم الظاهرة تتحول إلى رسوم وشعائر روحية تتجه إلى سماء باطنية روحية[3].

---

(١) راجع حكمة الإشراف فقرة ٢٥٨ ص ٢٤٢، حيث يقول: «فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار وتشبهوا فى مواجيدهم بالسبع الشداد، وفى ذلك عبرة لأولى الألباب»، راجع أيضًا ص ١٥٠ «وهورخش» (الشمس) الذى هو طلسم «شهرير» نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه فى سنة الإشراق».

(٢) راجع: كوربان «الدوافع الزرادشتية فى فلسفة السهروردى»، ص ٥٧، ونجد فى هذا الكتاب مقتطفات من «كتاب الواردات والتقديسات» للسهروردى.

(٣) راجع: كوربان «الشعائر والطقوس عند الصابئة والتفسير الإسماعيلى لها» فى Eranos Jahrbuch جـ١٩ ص ١٨١ - ٢٤٦ زيوريخ ١٩٥١.

ولا شك - كما أشرنا فى غير هذا الموضع - أن السهروردى تأثر بمذهب الصابئة عن طريق الإسماعيلية، وهؤلاء قد تأثروا بدورهم بهذا التيار فنراهم يرمزون للكواكب السبعة بسبعة أشخاص روحيين هم رؤساء العالم الروحانى وهم عندهم الأئمة السبعة.

وإذا كان الصابئة قد أقاموا معبداً(١) ماديًا مسبع الشكل لكى يقوموا فيه بالصلوات والشعائر الموجهة إلى النجوم فهم قد جعلوا من هذا المعبد الواسطة التى تنتقل عن طريقها دعواتهم من الهياكل الإنسانية فى الجسم الإنسانى إلى الهياكل الروحانية السماوية ذلك أن حواسنا الظاهرة والباطنة هى هياكل الألوهية على وجه البسيطة(٢).

ومن هنا نرى العلاقة الوثيقة بين موقف السهروردى وموقف الصابئة، ذلك أن السهروردى يجعل معرفتنا الحسية والعقلية مرتبطة بالأنوار العليا وعلى رأسها نور الأنوار بحيث تتم المعرفة بحضور إشراق - فكأن حواسنا وقوانا ما هى إلا «قوابل» لتلقى الإشراق من أعلى أو بمعنى آخر ما هى سوى «هياكل» لظهور أثر الأنوار الإلهية فى عالمنا.

وعلى ذلك فإننا نرى عند السهروردى موقفًا متأثراً بمذهب الصابئة يعرضه المؤلف بحذر ويوضح هذا الاتجاه إلى أى حد تأثر المذهب الإشراقى بالتيارات الصابئية والإسماعيلية.

---

(٢) راجع وصف هذه المعابد فى: المسعودى «مروج الذهب» جـ٤ ص ٦٩ وما بعدها، طبعة باريس سنة ١٩١٤ - الخوارزمى «مفاتيح العلوم» ص ٢٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

(٣) راجع: كوربان «الشعائر والطقوس عند الصابئة والتفسير الإسماعيلى لها» ص١٩٧.

محتويات كتاب هياكل النور

يحتوى الكتاب على سبعة هياكل، ينقسم كل من الرابع والخامس منها إلى فصول.

أولاً: الهيكل الأول:

فى هذا الهيكل يتكلم المؤلف عن الجسم ويذكر أن كل ما يمكن الإشارة إليه بالحس فهو جسم له طول وعرض وعمق، والجسم عنده لا يمكن أن ينقسم إلى ذرات أى إلى أجزاء لا تتجزأ - كما يقول المتكلمون[1].

ثانيًا: وفى الهيكل الثانى:

يعرض لمشكلة وجود النفس وتجردها وقواها:

(أ) الأدلة على وجود النفس:

١ - الإنسان لا يغفل أبدًا عن ذاته، ولكن قد يغفل أحيانًا عن جزء من جسمه أو عضو من أعضائه، ولو كانت ذاته هى مجموع أجزاء جسمه لما كان شاعرًا ا أثناء عدم شعوره بأى جزء من جسمه وإذن فالنفس وهى محل الشعور شىء آخر غير الجسم وأجزائه[2].

---

(١) راجع بينيس، نظرية الجوهر الفد عند المسلمين، ترجمة عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة سنة ١٩٤٦ - نجد نفس المناقشة والانتقاد فى حكمة الإشراق، ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) راجع: حكمة الإشراق، ص ١٠٧ - ١٠٩.

٢ - لما كان الغذاء يتحول إلى أجزاء من الجسم وكان معنى هذا أن الجسم يتخذ دائمًا أشكالاً متغيرة وكنا لا نشعر بتغيرات مماثلة فى نفوسنا، كان ذلك دليلاً على أن النفس شىء آخر غير الجسم.

٣ - النفس قادة على إدراك معان مجردة فلا بد إذن من أن تكون ذات طبيعة مجردة.

ويذهب السهروردى إلى أنه يكفى أن نبرهن على أن النفس شىء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها.

وإذن فالنفس الناطقة ذات مجردة عن الجسمية، أحدية غير منقسمة، مدبرة للجسم، وهى جوهر روحانى وماهية قدسية إذا طربت طربًا روحيًا تكاد تترك عالم الجسم وتطلب عالم ما لا يتناهى.

(ب) قوى النفس:

للنفس قوى ظاهرة وهى الحواس الخمسة، وباطنة وهى المخيلة والمفكرة والقوة الوهمية والذاكرة، ولكل من هذه القوى الباطنة مركز خاص بها فى المخ[١].

وللحيوانات ثلاث قوى: المحركة والشهوانية والغضبية[٢] والروح الحيوانى[٣] هو حامل هذه القوى المحركة والداركة الذى يسرى فى الجسم بعد

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٣، ٢٠٨.

(٢) راجع: جواشون «معجم ألفاظ ابن سينا الفلسفية»، باريس ١٩٣٨، ص ٣٣٥.

(٣) راجع: حكمة الإشراق، ص ٢٠٦.

أن يكتسب «السلطان النووى»[1] من النفس الناطقة ويجب أن نميز - بهذا الصدد - بين الروح الحيوانى والروح الإلهى وهو النفس الناطقة الذى هو ذات روحية.

(جـ) طبيعة النفس ومصدرها:

ويعرض المؤلف فى نهاية الهيكل الثانى لبعض الآراء الشائعة حول طبيعة النفس، ثم يذكر كيف اتصلت بعالم الجسم.

١ - يبدأ فيهاجم بشدة طائفة المؤلهة الذين يقولون إن النفس هى الله، فهم يجمعون النفوس كلها فى نفس واحدة ويقولون إنها الله، وإذا كانت النفوس كلها واحدة فسوف تكون معرفة جميع الأفراد واحدة وسيعرف زيد ما يعرفه عمرو، والواقع يكذب ذلك إذ أن لكل فرد معرفة متميزة عن الفرد الآخر.

ثم إنه كيف يمكن لنا أن نسلم بأن إله الآلهة يكون سجينًا للبدن ولقواه ويكون بذلك معرضًا لآلام الجسم ورغائبه الحسية؟

٢ - ولا يمكن أيضًا أن تكون النفوس الفردية أجزاء من الذات الإلهية لأنه لما كان الله بحسم فكيف يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ومن ذا الذى سيقسمه؟.

٣ - والنفس لا تسبق البدن إلى الوجود لأنه لو صح ذلك فما الذى ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والنزول إلى عالم الموت والظلمات؟

---

(١) المرجع السابق أيضًا: ص ١٥٧، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٩.

يرى السهروردى أن النفس الإنسانية تفيض عن واهبها فى نفس اللحظة التى يوجد فيها جسم مخصص لها معد لاستقبالها وهذا هو نفس موقف ابن سينا والموقفان معارضان تمامًا لموقف أفلاطون[1].

ثالثًا: وفى الهيكل الثالث:

يتناول السهروردى بعض مبادئ المشائين فيعرف الواجب والممكن والممتنع ويقرر أن هناك رابطة علية تنتظم الوجود بأسره، وهو بذلك يدافع عن الحتمية العقلية ويرد بطريقة غير مباشرة على مذهب الصدفة الأشعرى، فما دامت العلة كاملة وجب ظهور المعلول إذ هناك رابطة ضرورية بين العلة والمعلول ولا تخرج الإرادة الإلهية عن نطاق هذه الحتمية بل تتمشى معها.

رابعًا: الهيكل الرابع:

ويشمل خمسة فصول تلخص بعض مبادئ حكمة الإشراق:

١ - فى الفصل الأول يبرهن على أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه فهو واحد لا شريك له إذ يمتنع وجود واجبين للوجود وهو أيضًا واحد فى صفاته، أى أن صفاته لا تتعدد ويكون لكل منها طبيعة قائة بذاتها فتوجد كثرة فى الذات الإلهية، والواجب أيضًا لا

---

(١) راجع النجاة ص ٣٠٤ - الشفا جـ١ ص ٣٥٤ - راجع أيضًا جواشون «التمييز بين الماهية والوجود فى فلسفة ابن سينا» ص ٤٥١ تعليق رقم (٢) - راجع جلسون «المصادر اليونانية - العربية للأوغسطينية المتأثرة بابن سينا» فى Archives d'hist. doct سنة ١٩٢٩ ص ٤٩ - ٥١، راجع شرح حكمة الإشراق ص ٢٠٣، حكمة الإشراق فقرة ٢١١، ٢١٣ - ٢١٤.

يسمى عرضًا أو جوهرًا حتى يشارك الأعراض فى نسبتها إلى الجواهر أو الجواهر فى حقيقة الجوهرية.

٢ - ويتناول الفصل الثانى مشكلة جوهرية النفس وأنها ليست بعرض، فإنه لما كانت النفس صادرة عن نور الأنوار فهى لا يمكن أن تكون نورًا عرضيًا فهى إذن نور قائم لذاته ظاهر لذاته(١).

٣ - وفى الفصل الثالث يلخص السهروردى نظرية الصدور التى قام عليها البناء المذهبى عند فلاسفة الإسلام: عن الواحد لا يصدر إلا موجود واحد أى نور إبداعى أول(٢) وهو منتهى جميع الممكنات وتستمر حركة الصدور، وتتمثل القوة الدافعة فى الإيجاد فى اتجاه العقول أو الأنوار اتجاهًا ثنائيًا إلى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها بالنسبة إلى ما تحتها ويعبر عن هذا الاتجاه بحركة «الإشراق».

ومرة أخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاهرية نور الأنوار والأنوار العليا ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة، وهكذا تكون الجهات العقلية ثنائية: طرف أشرف وطرف أخس، وفى هذا معارضة للجهات العقلية فى نظرية الصدور المشائية التى تقوم على اتجاهات ثلاثة(٣).

٤ - وفى الفصل الرابع يؤكد وجود عوالم ثلاثة عالم المعقول، وعالم النفوس وعالم الأجسام.

---

(١) راجع: حكمة الإشراق، ص ١١٠، ١١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) المرجع لسابق، فقرات ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٥.

فالأول يشمل الأنوار القاهرة التى تنكثر كلما تكثر فعل الإشراق ومن ملة هذه الأنوار القاهرة أبونا أو روح القدس، مفيض نفوسنا ورب طلسم نوعنا ويطلق عليه الفلاسفة المشاءون «العقل الفعال» والسهروردى هنا يشير إلى نظرية «أرباب الأنواع»(١) التى سيعرض لها بالتفصيل فى كتاب «حكمة الإشراق».

وأما العالم الثانى فيشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية، وهنا نجد السهروردى يبتعد عن المشائين، وذلك لأن المشائين يرون أن النفوس الفلكية تصدر مباشرة عن العقول العليا بينما يرى السهروردى أنها تصدر عن أرباب الأنواع السماوية(٢) من طبقة العقول العرضية.

والعالم الثالث هو عالم الجسم، وعلى رأيه هناك نوعان من الجسم:

(١) الأجسام العنصرية أى أجسام ما تحت فلك القمر.

(٢) الأجسام الأثيرية أى أجسام الأفلاك السماوية.

وهذه التقسيمات للعوالم يكررها السهروردى فى مقدمة حكمة الإشراق(٣) وفى رسالة «اعتقاد الحكماء»(٤) ولكن المؤلف

---

(١) المرجع السابق: ص ١٤٣ - ١٤٧.

(٢) عند ابن سينا تصدر النفوس السماوية عن «الكروبين»، أما عند السهروردى فهى تصدر عن أرباب الأنواع السماوية.

(٣) حكمة الإشراق، ص ١١.

(٤) اعتقاد الحكماء، فقرة ١٢، ص ٢٧٠.

يذكر لنا فى نص آخر من كتاب حكمة الإشراق[1] أن تجاربه ومجاهداته الصوفية قد أظهرته على أن العوالم أربعة: ثلاثة منها هى التى أشار إليها فى الهياكل، وأما الرابع فهو عالم المثل المعلقة الذى يتكلم عنه بالتفصيل فى تقسيمه للعوالم فى هياكل النور على الرغم من أنه يشير إليه فى الهيكلين السادس[2] والسابع[3].

٥ - والفصل الخامس تلخيص لما ورد فى الهيكل الرابع، ففى هذا الفصل يذكر السهروردى أن الموجودات كلها تستند فى وجودها إلى وجود نور الأنوار، ويستعمل شيخ الإشراق التشبيه الرمزى مثل أفلاطون وأفلوطين فيشبه نور الأنوار بالشمس، وذلك من ناحية أن الشمس - على حسب رأى القدماء - لا تفقد شيئًا من شدة نوريتها رغم إشعاعاتها المستمرة فكذلك نور الأنوار[4].

خامسًا: الهيكل الخامس:

ويشتمل على مقدمة وفصلين:

١ - وفى المقدمة يذكر السهرورد أن حركة الأفلاك الدائرية الإرادية[5] هى علة حدوث الممكنات.

---

(١) حكمة الإشراق، فقرة ٢٤٧، ص ٢٣٢.

(٢) نص الطبعة الحالية للهياكل، ص ٨٣.

(٣) نص الطبعة الحالية للهياكل، ص ٨٤، ٨٥.

(٤) حكمة الإشراق، ص ١٣٨، ١٤٩، ١٥٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣١ وما بعدها.

٢ - هذه الأفلاك السماوية ذات طبيعـة علمية، أى أنها من الأثير وهى غير فاسـدة ولكل منهـا معشوق[١] أى نور قاهر، وتستمر الحركة ما دامت إشراقات الواحد مستمرة[٢].

وإذن فالعـشق هو أساس ديناميكيـة حركة الصدور كـما هو الحال عند ابـن سينا[٣]، وجود الأول يتـم دون عوض[٤]، وهذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وذلك لأن الحق لا يصدر عنه إلا الأرشف[٥] وتتكثر آثار الخـيرية الإلهـية بفضل تعـدد القوابل[٦]، والسموات حية عاقلة.

وذلك لأنه لا موات فى عالم الأثير[٧] وهنا يتفق السهروردى

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٢، ١٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٤ - اعتقاد الحكماء، ص ٢٦٨ - المطارحات، ص ٤٤٤.

(٣) راجع مخطوط الهـياكل Mi ورقة ٢٣٨ ونجـد الدوانى شارع الكتاب يقـتبس بعض فقرات من شرح السهروردى لإشارات ابن سينا.

(٤) راجع إشـارات ابن سيـنا، طبعـة فـورجيـة ليـدن ١٨٩٢، ص ١٥٩، سطر ٦، وترجمة جواشون ص ٣٩٨، باريس ١٩٥١، بأمر من اليونسكو.

(٥) راجع: حكمة الإشراق، فـقرة ١٦٤، ص ١٥٤، والمطارحات ص ٤٣٤ - ٤٣٥، وهذه «هى قاعدة الإمكان الأشرق».

(٦) هذا نفس موقف أبى البركات البغدادى، راجع كتابه «المعتبر فى الحكمة» جـ٣ ص ١٦٠ وما بعدها، طبـعة حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٠هـ، مع مقدمـة بقلم سليمان الندوى.

(٧) حكمة الإشراق، ص ١٤٩.

مع ابن سينا الذى يجعل الأجرام السماوية ملائكة، ولكن السهروردى يعود فيرفض هذا الموقف فى «حكمة الإرشاق».

٣ - وفى الفصل الأخير من هذا الهيكل يعرض السهروردى للقسمة الثنائية الأفلاطونية[1] فيرى أن هناك نسبة زوجية تنتظم الموجودات بأسرها، فهناك دائمًا علاقة تشتمل على طرفين: طرف أعلى يكون علة لموجود أخس، وهذا تعبير آخر عن قانون العلية الذى يسرى فى جميع العوالم كما يرى السهروردى.

سادسًا: الهيكل السادس:

فى هذا الهيكل وكذلك فى الهيكل السابع يلخص السهروردى ما أورده بالتفصيل فى المقالة الخامسة من الجزء الثانى من كتاب «حكمة الإشراق» عن المعاد والنبوة والأحلام.

يتناول أولاً مشكلة عودة النفس إلى عالم الأنوار الطاهرة، فيذكر أن النفس لا تحصل على كمالها إلا بعد مفارقتها للبدن، فبعد انفصال النفس عن البدن تصعد النفوس الفاضلة إلى عالم النور فتشاهد الأنوار القدسية وتحظى بمشاهدة أنوار الحق بينما تتجه نفوس الأشقياء إلى عالم البرازخ لتنال عقابها جزاء ما اقترفت من آثام، وهنا يشير السهروردى إلى عالم المثل المعلقة إشارة عارضة دون إسهاب وسيعرض له بالتفصيل فى حكمة الإشراق.

سابعًا: الهيكل السابع:

وفى الهيكل السابع يتكلم عن الأحوال والمواقف الصوفية ويلقن المريد

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥٢، ١٥٦، ١٥٧.

إرشادات عملية لتهـديه فى سلوكه للطريق الصوفى وهو يذكر أن النفس يمكن لها أن تصبح نوراً كاملاً تطيعها العوالم وهنا نجد ترديداً لنظرية القطب[1] عند الصوفية، وإذن فـالإنسان الكامل يصبح عاملاً كونيًـا، وقد أشرنا فى موضع سابق إلى تفـصيل هذا الموقف عند الـسهروردى الذى يعـرض له فى مقـدمة «حكمة الإشراق»[2].

* * *

(١) لتـفـسيـر مـعنى «القطب» عند الصـوفـيـة، راجع بوركـهاردت «فى التـصـوف الإسلامى» طبعة ليون سنة ١٩٥١، ص ٧١.

(٢) حكمة الإشراق، ص ١١ - ١٣، وراجع أيضًا الدكـتور أبو ريان، هياكل النور ٧ - ٣٣ ط المكتبة التجارية بمصر.

وكتاب: هياكل النور فلسفة إشراقية، ولذلك يرى أهل العلم أن الأصل فى الإشراق لغـة: الدخول فى شروق الشـمس، ويقال: أشـرقت الشمس: أضاءت.

أمـا فى المصطلح الفلـسفـى، فالإشـراق حـدوث الإلهـامـات من الله للصـوفى بطريق مـبـاشر، وعلـى باطنه أو قلبـه، وقد عـرف الإشـراق فى الفلسفات الشرقية القديمة، التى ترى أداة المعرفة النور الباطنى، أو الحدس غير العقلى.

ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة إلى هرمس الذى اختُلف حـول شخصيـته، وقيل إنه أخنوخ أو النبى إدريس، والفلسـفة الهرمسية ترجع إلى مـا قبل القرن الثانى الميلادى، ويعتقد أن كـتّابها إما كهنة مصريون أتقنوا اليونانية، أو ينانيون متمصرون تعلموا صياغة آرائهم فى قالب شرقى مـصرى، وقـد لعبت الهـرمسيـة دورًا فى تطور الفكر الهلينى المتـأخر بالإسكندرية.

وكتـابات هذه الفلسفة مزيج من الأفـلاطونية والحكمة المصـرية القديمة وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها فى الفلك والتنجيم، والاتجاه الذى تسير فيـه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العـودة إلى القديم، وكلما كان المفكر قديمًا عظمت قيمته، ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهى، وكذلك فيثاغورس.

ويفضل الهرمسيون الوحى والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العلقى الاستدلالى فى المعرفة، وبالجملة لا يريدون لآرائهم وللفلسفة كلها تدعيمًا أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه، وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله، فاقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها، وكان لصابئة حران أيضًا دور فى نقل آراء الهرمسية إلى المسلمين.

ويمكننا أن نلاحظ أثر هذه الفلسفة على ابن طفيل فى «حى بن يقظان» وابن سينا فى «الإشارات والتنبيهات» على أن من أبرز الإشراقيين المسلمين السهروردى المقتول سنة ٥٨٧هـ، مؤلف «حكمة الإشراق» وهو يذكر هرمس فى مواضع عديدة من مصنفاته، ويعتبر عنده من رؤساء الإشراقيين، ويصفه بأنه «والد الحكماء» وهو يذكره مع أغاذيمون وأسقليبيوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنبًا إلى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس.

ومن أبرز الإشراقيين أيضًا فى الإسلام عبد الحق بن سبعين المرسى المتفوى ٦٦٦هـ، الذى يذكر هرمس فى مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ«هرمس الأعظم» وهو يرى فى «الرسالة الفقيرية» أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المنزلة أفادتهم فى هذا الصدد

ومن الفلاسفة الإشراقيين أيضًا فى الإسلام الشهرزورى، الذى شرح بعض كتب السهروردى المقتول، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازى، ونصير الدين الطوسى، والدواتى، وملا صدرا الشيرازى، وهم متأثرون بالسهروردى المقتول.

أما فى الغرب فقد امتد أثر الفلسفة الهرمسية إلى بعض مفكرى أوروبا فى العصر الوسيط مثل ريمون لل وألبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الاتصال بالمصادر الإسلامية.

وامتد كذلك إلى مفكرى عصر النهضة من أمثال فينيشينو وأغريبا وبراسلس وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها فى التحرر من سيطرة أرسطو.

وهناك فلاسفة أخر يوصفون بالإشراقيين فى أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلى، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويدنبرغ، وكلود دى سان مارتان، ومارتينيز باسكواليس[١].

(١) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص٧٣، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

الإشراقية

أما الإشراقيـة، فتذكر الموسوعة الفلسفيـة العربية[1]: أن الإشراقية هى الاسم المشتـرك لعدد من التيارات الفلسـفية والدينيـة والصوفية، يجـمع بينها القـول بضرب من المعـرفة التى تتـجاوز المعـرفـة العلقيـة بمفهـومهـا المنطقى التقليدى، وهى عندهم «العلم الحضورى» بتعبير شهاب الدين يحيى بن حبش السُّهَـرْوَرْدى المقتول ٥٨٧هـ، ١١٩١م، ويعنى به «حـصول العلم بالشىء من غير حصول صورته فى الذهن كعلم زيد لنفسه»،.

والإشراق، لغـة: هو الإضاءة والإنارة Illumination فقـولنا: أشرقت الشمـس: طلعت وأضاءت، وفى جـملة من التعـابير الرمزية نـقول: أرشق وجهه أى تلألأ حـسنًا وظهرت عليه أمارات الفرح والسـعادة، وأشرق المكان أى أنار بإشـراق الضوء عليـه أو أصبـح الجلوس فيـه أمرًا ممتـعًا، وأشـرقت الشمس المكان: أضاءته وجعلته نيرًا.

ولما كان النور، بالنسـبة إلى الإنسان، من أهم الظاهرات الطبيـعية التى يرتاح إلى وجودها ويقلق ويغتّم لغيابها، فقـد جُعل عند الشعوب قاطبة رمزًا للنعمة والفـرح والاستقامة وسائر مـا يُسعد الإنسان، كما جُعـل نقيضُه، أى الظلمة، رمزًا للشر والتعاسة والرذيلة وسائر ما يُشقى الإنسان.

---

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص ١٠٩، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

ثم كانت ديانات كثيرة جسمت قوى الخير فى مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها، وبعضها جعل من قوى الشر آلهة ظلمة تحارب آلهة النور، ثم كانت تيارات فكريّة وفلسفية جعلت النور رمز الحقيقة العليا والمعرفة القصوى، وجعلت طريقة تجلّى النور أى الإشراق رمزًا لطريقة تجلّى الحقيقة للنفس الإنسانية، فكانت الإشراقية الاسم الفلسفى المشترك الذى أعطى لهذه التيارات.

وكان الإشراق، عند هذا الصنف من الحكماء والفلاسفة، هو «ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرّد عن المواد الجسمية» على حد ما أورد شهاب الدين السهروردى المقتول، شيخ الحكماء الإشراقيين، يتبين مباشرة من هذا الكلام مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين التجرّد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظرية نقول بها، بل انتقالاً روحيًا فعليًا من عالم الظلمة الحسى.

حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العلقى حيث يكون حصولهما معًا، وما الآثار المكتوبة التى يخلّفها الحكماء الإشراقيون، سوى لوحات فنية رمزية، يحاولون فيها رسم ما شاهدته النفس من تلك العوالم الميتافيزيقية أثناء طوافها الروحى فيه.

ولذلك كان من الأفضل، عند الكلام على المعرفة الإشراقية، أن نستعمل لفظ الإدراك العربى وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسى: (أدرك المسألة: علمها) وبمعناه المادى: (أدرك الشىء: لحقه، وبلغه، وناله) لأ العلم، عند الإشراقيين،يبقى متعذراً، إذا بقيت ذات العالم متميزة من الأمور المعلوم، فيبقى العلم خارج النفس، فلا يكون إدراكًا ولا يكون علمًا فى الحقيقة.

من هنا كان معنى العلم الحضـورى الذى ذكرناه سابقًا، ومن هنا كانت حكمـة الإشراق: La Philosophie Illuminative ou Illuminisme هى الحكمة المبنية على الكشف والإدراك وهما شديدا الشبه بالذوق عند المتصوفين.

وحكمة الإشراق، هى أيضًا حكمة المشارقة، لا سيما أهل فارس، لأن حكمة هؤلاء جميعًا قائمة على الذوق والكشف، لا على العـقل، كما هى الحال فى معظم الفلسـفات اليونانية، ولذلك، لم يكن كبيـرُ فرق بين حكمة الإشراق والحكمـة المشرقـية التى ذكرهـا ابن سينا ٩٨٠ - ١٠٣٧م، ٣٧٠ - ٤٢٨هـ.

لأن الشرق هو دائمًـا المنبع الرمزى لإشـراق النور، ولأ جهـة الشرق، تؤخذ دائمًا، فى قصص الحكماء الرمزية، مثالاً للحقيقة وللخير بمقابل الغرب المأخوذ عندهم رمزًا للجهالة والمادة والظلمة والشر.

ولعل السبب فى تسمية هذه الحكمة، أو فى وصفها بالإشراقية، هو فى ما أوضـحه السُّهْرَوَرْدى ١١٥٥ - ١١٩١م، ٥٤٩ - ٥٨٧هـ أيضًـا، من أن هذه الحكمـة المفـضيـة إلى الحق، تجـعل الحق غـاية فى الصـفاء والوضـوح والظهور، ولا شىء أظهر من النور، ولا شىء أغنى منه عن التعريف.

بل إننا نسـتطيع أن نقـسم كل شىء إلى «نور فى ذاته» وإلى «مـا ليس نورًا فى ذاته» وهى الظلمة أى عدم النور، أما النور بذاته فيسمى بالنور المجرد والنور المحض، ولكنه مع ذلك عـلى درجات كـثيـرة، متـفـاوتة فى قوتهـا وضعفها، ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها.

فربما كان النور فقيرًا محتـاجًا كنور العقول والنفوس البشرية، وربما كان غنيًا مطلقًا لا افتقار فـيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحق سبحانه (واجب الوجود بذاته ابن سينا).

ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الأسفهيد (أى الأول والرئيس).

وخروج الموجودات من العدم إلى الوجود، هو، عند الإشراقيين، خروج من الظلمة إلى النور، فيكون الوجود، بهذا الاعتبار، نوراً كله، وعلى اختلاف درجات النور تختلف درجات الوجود، ويكون الوجود كله خيراً، على اختلاف درجات الخير أيضًا ولا يكون للشر وجود حقيقى، لأن الشر ظلمة.

ولأن الظلمة ليست شيئًا فى ذاتها سوى انعدم النور، ودرجات الكمال فى الوجود تقاس بدرجات النور، والعكس صحيح أيضًا، فأقرب الموجودات إلى نور الأنوار هى أكثرها كمالاً، وأبعدها عنه أقلها نوراً وبهاء، والمثل الأعلى للحكيم هو فى أن يتحد بالنور بل أن يصير نوراً كله فينسلخ عن عالم العبودية ليستقر فى عالم الألوهية.

ولا يُبقى الإشراقيون كلامهم على صعيد الحكمة الروحية الشخصية، بل هم يحاولون أن يجعلون لنوارنيهم ترجة عملية واقعية فى المجالات السياسية والاجتماعية.

فيرون، مع إخوان الصفا حوالى ٩٨٣م، أن السياسة إذا كانت بيد حكيم نورانى، كان الزمان كله نورانيًا وإلا كانت الظلمات غالبة، ويرتبط ظهور الحاكم النورانى بدورات معينة للفلك وهو بدوره تدبره العقول السماوية أو الملائكة النورانيون.

هذا كله يجعلنا نقول إن الإشراقية هى تلك النزعة الفلسفية المتمثلة

بالحكمة القائمة على الظهـور، والظهور عند الإشراقيين هو تجلى الحق بطريق الكشف بحيث ترتفع الحجب كلها بين العالم والمعلوم، فهنا حدس ميتافيزيقى روحى، غيـر الحدس العـقلى العادى، تتبـدد معـه ظلمات العقـل كلها لأنه الشمس المشرقة التى تكشف بضوئها حقيقة الأشياء.

وفى السياق الرمزى لهـذه الحكمة، تكون الكواكب التى تطلع علينا من جهـة المشرق، رمزًا لتلك اللحـظة الخاطفة التى تشـرق فيهـا المعرفة فـتضىء نفوسنا وتعطينا الحكمة.

وفى المعنى ذاته، إذا قيل: إن الإشراقية هى «حكمة المشارقة» أى الذين يعيـشون فى مـشارق الأرض، فـإن المشرق هنا، يؤخـذ، فى الوقت نفـسه، بالمعنى الجغرافى وبالمعنى الرمزى للكلمة، لأ المشرق هو النقطة التى يُطل منها النور الفائض من السماء.

ولأن المشـارقـة هم القـائلون بإشـراق العـالم المعـقـول على النفـوس الإنسانيـة. وقد تميـز حكماء بلاد الفـرد أكثـر من غيرهم بأنهـم أهل المشرق والإشـراق، لا سيـما بعـد شهـاب الدين السهـروردى المقتـول، لز المذهب الإشراقى اتخذ شكله الواضح على يدهم.

ومهـما يـكن، فإن حكمـة قدمـاء الفرس كـانت مبنيـة على الكشف والمشاهدة، وهمـا من خصائص الحكمـاء المتألهين، وهما أيضًـا من جنس ما سماه المتـصوفون بالذوق وكلها تتصل بمـعنى إشراق الأنوار العقلية وفيـضانها على النفوس التى تجردت عن أجسادها وتوحدت بالتأمل.

وعندما ننتقل من المعنى المادى للـمشرق إلى هذا المعنى الروحى، يرتفع التعارض بين حكماء اليونان وحكماء الإشـراق (باستثناء المشائين وأتباعهم من

الإسلاميين إضافة إلى المتكلمين) لأ النفحة الروحية ذاتها، تسرى، كما سنرى، من بلاد الصين إلى بلاد الهند وبلاد فارس وتنفخ الروح فى العديد من المذاهب اليونانية كالفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية ولا سيما الأفلاطونية المحدثة، لتعود مرة ثانية إلى الشرق محملة بما جنته فى طريقها الطويل.

وفى المذاهب الإشراقية، يتخذ لفظ الإشراق والإشراقى دلالات مثلثة هى: طلوع الشمس المشرقة، والنور الساطع المنبثق من مكان طلوعها، ثم هى ذاتها كمصدر للنور.

وعند ذلك تكون المعرفة مشرقية لأنها متعلقة بمصدر الإشراق وبإشراق المصدر فى الوقت نفسه، فيكون الشرق، فى لغة الإشراقيين، شرقًا جغرافيًا وشروقًا عقليًا معًا.

ومن ميزات الإشراقية شبه الدائمة، أن أربابها يلتمسون وسائل جديدة للتعبير فيلجأون إلى الرمز والأسطورة، وهم يبررون ذلك تارة بضرورة إخفاء الحكمة عن غير أهلها ومستحقيها، وطوراً بعجز الكلام العادى عن الوفاء بالمطلوب.

وعلى هذا التعبير الرمزى والأسطورى، تبنى قاعدة الإشراق فى الكلام على النور والظلمة عند حكماء الفرس القائلين بهذين الأصلين.

وقد أصبحت بعض الرموز عندهم من التسميات المصطلح عليها فى علمهم والتى تشكل نوعًا من اللغة الخاصة بهم والمشتركة بينهم، تمامًا كتلك اللغة التى استعملها أصحاب الصنعة وسائر المشتغلين بالكيمياء فجعلت من علومهم أسراراً لا تنكشف للعوام.

ومن هنا أتت خاصية أخرى من خصائص المذاهب الإشراقية، وهى الحاجة عند طلابها إلى شيخ مرشد يسدد خطاهم فى هذا الطريق الوعر القائم على أنواع كثيرة من المعارف والرياضات والمجاهدات.

والأمر نفسه حصل للمتصوفين، أنسباء الحكماء الشراقيين، فأوجبوا على المريد أن يتدرج بين يدى شيخ مرشد يعود علمه إلى الرسول، ولسنا نريد هنا أن نضع ثبتًا بمصطلحاتهم الرمزية (وهى كثيرة جدًا) بل نكتفى بالإشارة، على سبيل المثال، إلى عدد قليل من الألفاظ التى تتكرر فى مصنفاتهم، وهى مفتاح لفهم العديد من آرائهم ونظرياتهم.

فهناك مثلاً، فى مصنفات السهروردى المقتول، كلام على الشرق الأصغر والشرق الأكبر. والشرق الأصغر هو عبارة عن عالم النفوس وعن القوى المحرّكة العلمية التى قد تكون مبدأ للفضائل كما قد تكون مبدأ للرذائل، والشرق الأكبر هو رمز لعالم العقول المفارقة والكائنات الملائكية والقوى المدركة النظرية، وفى مقابل الشرق والمشرق.

هنالك عندهم الغرب والمغرب وهو عبارة عن الجسد والقوى الجسدية حيث تغرق النفوس فى بحر الظلمات فيكون تلفها واندثارها، ومن هنا كان موضوع الغربة الغربية عند السهروردى فى قصة رمزية تكاد أن تكون مستغلقة، وضع فيها شيخ الإشراق، بحسب قوله، ما اكتفى ابن سينا بالتلويح به فى آخر قصته حى بن يقظان، بل هنالك عندهم مشارق كثيرة، أى محطات ومراحل تعبرها النفس فى سفرها إلى العالم العلوى فى مقابل محطات إلى جهة المغرب حيث يكون ذبول النفوس فى طبقات الظلمات المتكاثفة.

إن إشراق النفس هو، فى آن، أن تتجلى هى لذاتها، وأن يتجلى لها، بعد الرياضة التامة، عالم النفوس الذى هو شرقها الروحى، ومخلصها من غربها الجسدى، وبعد ذلك، إذا عرفت النفس أن تستمر فى اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذى هو شرفها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة إليها، هو عالم الغرب والظلمة.

فكما أن اتجاهىّ الشرق والغرب هما اتجاهان نسبيان بالإضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضًا معنيان نسبيان بالإضافة إلى المقام الروحى الذى تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور إشراقًا بالنسبة إلى ما دونها وظلمة بالنسبة إلى ما فوقها، أى بالنسبة إلى درجة يشتد فيها النور لقربه المستمر من المركز.

ويتبين من هذا التحليل الأخير أن لغة المشائين فى ترتيب الموجودات على أساس المادة والصورة أخذت فى قواعدها العامة، ولكنها ترجمت إلى لغة النور.

ويتبين أيضًا، أن لا لاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس، بل الاستشراق هو السعى الدائم إلى الشرق، عبر مشارق متعددة، تتجلى فى مشاهدات متلاحقة وحالات من الوجد متصاعدة، تصحبها درجات من الفناء، حتى الوصول إلى الموت الأكبر وهو انسلاخ النفس النهائى عن عالم المادة، وشروقها الدائم فى سمائها الروحانية.

ومن الأهمية البالغة، التشديد على أن سفر النفس فى درجات المعرفة المختلفة، لا يفترض فقط زيادة فى الوضوح والانشراح والبهجة والسعادة، بل يفترض قبل كل شىء صعودًا وجوديًا، بل انطولوجيًا، يتناول صفات النفس

وخصائصها الجوهـرية، ذلك أن انتقال النفس فى درجات الوجد الروحى، لا يتم لها إلا بإدراكها لذلك العالم، أى بوصولها الفعلى إليه واتحادها به.

فتتقلب هكذا فى درجات الوجود حتى الوصول إلى عتبة الوجود المطلق مصدر كل وجود، وهو المســمى فى لغتهم باب الأبواب، وباب الأبواب هذا ليس هو بعد الحق النهائى، على الأرجح، وإنما هو المعلول الأول، أى العقل الكلى الصادر مبـاشرة عن الله، وربما سماه بعـضهم جبريل وبعضــهم بهمان بحسب علم الربوبية المزدكى، وبعضــهم جعله عبارة عن هرمس أو عن مانى ٢١٦ - ٢٧٤م، أو زرادشت ٦٢٨ - ٥٥١ ق. م أو غيرهم.

وذلك عائد إلى المصادر التى تأثر بها كل واحد من الحكماء الإشراقيين، فاتخذ لنفـسه مثلاً أعلى من هذا أو ذاك من الأسماء، علمـًا أن هذه الأسماء نفسها تبقى رمزاً لحقائق روحية أبعد منها.

هكذا إذن، تتمـيز الإشراقية بنظـرة خاصة إلى العلاقة القـائمة بين الله والإنسان، كما تتميز بالمكانة العليا التى تعطيها لحياتنا الروحية الباطنية وللجهد المســتمـر الهداف إلى التـخلص من قيـود الزمان والمكان، وهو الخـلاص فى الحقيقة.

ومن هنا كان ضعف ثقة الإشراقيين بالتعليم والتعلم على الطرق المنطقية التقليدية، لأن الحق، وإن كان واحداً، لا يتـجلى للإنسان إلا بمقدار ما يصبح الإنسان نفـسه مسـتعـداً لقبوله، وقـادراً على هذا القبول، بـعد صقل نفـسه وتهذيبـها بالمعارف والفضـائل، وإلى ذلك، فالإشراقـية كتيـار فلسفى ودينى معًا، لها روابط متعددة بتيارات فكرية ودينية كثيرة جداً.

منها القديم الذى يرجع إلى فجر الفكر الإنسانى المتمثل بالفكر المصرى والصينى والبابلى والهندى ويكتنفه غموض كثير، ومنها الأقرب إلينا والأوضح فى معالمه المعرفية والعملية وهو يشمل الفكر اليونانى فى مراحله المختلفة بين القرن السادس قبل الميلاد والرابع بعده.

وما اتصل بهذا الفكر فأثر فيه وتأثر به عند اليهود والمسيحيين والفرس، حتى قيام الدولة الإسلامية، فلا بد إذن، لفهم الإشراقية من الوقوف على أبرز منابعها القديمة[1].

٢ - جذور الحكمة الإشراقية:

تضرب جذور الحكمة الإشراقية فى أعماق تاريخ الفكر البشرى، لا سيما الفكر الشرقى، وربما كانت الخصائص العامة لهذه الحكمة، هى أبرز جامع مشترك بين الفكر الشرقى والفكر الغربى، على ما بينه علماء الأديان والحضارات القديمة، يكفى أن نذكر مثلاً بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون ٤٢٨ - ٣٢٧/ ٣٤٧ ق.م والبوذية وإخوان الصفا...

وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقيين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيلية بعدما حملتها الفرق الغنوصية وجعلتها شعارها الأول.

وكان العلامة ماسون أورسيل Masson - Ourwel قد أثبت فى كتابه الفلسفة المقارنة التقارب والتمازج الشرقى - الغربى، وانتهى إلى القول: إن معرفة الحضارات الأناضولية والسورية والمصرية والأشورية والبابلية والفارسية،

---

(١) المصدر السابق.

تلقى أنواراً كاشفة على المذاهب التى لا يمكن اعتبارها مذاهب قائمة بذاتها مستقلة عن كل عنصر غريب.

ولما كانت الإشراقية وريثة هذا التراث الفكرى الضخم، الذى جمع نتاج الشرق ونتاج اليونان، كان علينا أن نشير، ولو باقتضاب كلى، إلى أبرز ما تناولتها منه، لنتمكن من فهم تكوين الفكر الإشراقى.

(أ) فى الفكر المصرى:

تعتبر الحضارة المصرية أقدم الحضارات الإنسانية ولذا تعتبر مصر الفراعنة القدماء معلمة الإنسانية، التقت فيها التيارات الفكرية القديمة من القارات الثلاث ومنذ أقدم العصور.

وبلغ فيها التفاعل ذروته بعد تأسيس مدرسة الإسكندرية، وفضلاً عن علوم الهندسة والفلك وما إليهما، فقد كان فى مصر أول تنظيم دينى نظم مفهوم الآلهة وحدد علاقتها بالبشر، وأول فكر واضح عن الحياة الثانية والثواب والعقاب المرتبطين بالسلوك والطهارة والطقوس، ويتبع ذلك الاعتقاد بخلود النفس وثنائية التركيب البشرى.

ومن خلال الطقوس الدينية، أصبح للكلمة عند المصريين أهمية بالغة، ولعل كهنتهم أول من أنشأ أصول الجدل التى أخذها اليونان عنهم.

(ب) فى بلاد ما بين النهرين:

ترقى حضارتها إلى العصر الحجرى ولها تأثير عميق فى الحضارة الهندية، انطلقت منها فكرة التوحيد التى حملها الساميون، ثم نظرية الزمان المبنية على النظام الكونى، وعبادة الشمس والنجوم وما له صلة بالنور.

ثم الإيمان بالقـدر المسيطر على نظام الكون، وهو عندهم نـاموس إلهى يسيِّـر كل شىء ويحدد اتجاهه ومـصيره، وهذه الفكرة صـارت الكلمة المولدة عند اليونانيين لا سيما الرواقيين، وأصبحت المرسوم الإلهى عند الهنود، وهى قريبة جداً من الأمـر الإلهى عند الإسماعيلية، وهى ذاتها مـفهوم العناية عند الإشراقيين.

وقد علم بيروس البابلى اليونانيين، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، نظرية السنوات الكبرى التى نجدها عند الهنود، وكان ديوجينوس ٤١٢ - ٣٢٣ ق.م أحد زعماء الرواقيين، بابليًا من سلوقية.

(جـ) فى الفكر الفارسى:

كان لبلاد فـارس تأثير فكرى وحضارى نافذ جـداً من بلاد اليونان غربًا وحـتى الهند والصين شـرقًا، نشـأت فى هذه البلاد مـذاهب دينيـة - فكرية كالمزدكية والزرادشتية والزرفانية...

نقتصر على ذكر أربعة منها هى: الهرمسية والميثراوية والصابئة والمانوية.

الهرمسية:

نسبـة إلى هرمس تريسمجـيست Hermméz Trismégiste وهو فى الأصل الاسم اليونانى للإله المصـرى طوت، جعلته الحكايات رجـلاً من الحكماء ثم من الأنبيـاء، ونُسِبت إليـه كتب منها رسـالة معـاتبة النفس (طبـعها فـلايشر ١٨٧٠ فى لايبزيغ) شاع اسمه فى بابل وإيران وانتسب إليه بعض الصابئة.

ونسبت إليه الأساطير والعلوم الإنسانيـة والإلهية وأضيفت عليه الألقاب والأسماء المختلفة، قال فيه الشهرستانى ١٠٨٦ - ١١٥٣م: «هرمس العظيم،

المحمودة آثاره، المُرْضيــة أفعاله وأقواله، الذى يعدّ من الأنبيــاء الكبار، ويقال هو إدريس عليه السلام».

ثم ينسب إليـه عـدداً من الحكـم ويذكـر له ابن النديم، المتـوفى بعـد ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، ستـة كتب فى الـفلك وكتابًـا فى الكيمـياء ويصفـه بأنه حكيم وفيلسوف بابلى ملكٍ على مـصر، ويقول هنرى كوربان Henri Corbin فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه يكاد يكون من المسـتحيل ذكر أسماء المؤلفات التى تمثل التـراث الهـرمـسى فى الإسـلام، وهى رسائـل تنسب إلى هرمس وتلاميذه.

والجدير ذكـره أن اسم هرمس فى هذه المؤلفات يـختلط بأسمـاء كثـيرة أخرى بعضهـا يونانى وبعضها شرقى وبعضها تاريخى نُسـخت آراؤه وبعضها أسطورى، فالهـرمسية إذن ليـست مذهبًا محـدداً بمقدار ما هى مجـموعة من المذاهب المتقاربة فى فى روحانيتها صاغتها أقلام مختلفة ثم نسبتها إلى هرمس الحكيم، وتمسك أصحاب الإشراق بالتراث الهرمسى فتأثروا به وأضافوا إليه.

وقـيل: إن أصل الإشـراق يرجع إلى هـرمس، ويتـشـعب بعـده إلى شعبـتين: غربية فى بلاد اليونان وقـد ازدهرت بأعلام مثل فيثـاغورس حوالى ٥٨٠ - ٥٠٠م وأفـلاطون، وشـرقـيـة تـتـجلى فـى بلاد فـارس على أيدى زرادشت وغيـره، وقد حاول إخوان الـصفا الأخذ بالشـعبتين مـعًا، وينسب المؤرخون إلى الطريقة الغربية ذا النون المصرى وسهل بن عبد الله التسترى.

وإلى الطريقة الشرقية أبا يزيد البسطامى، ٢٦١هـ/ ٨١٥م، وأبا منصور الحلاج ثم يلتقون جميعًا فى السهروردى المقتول.

الميثراوية:

نسبة إلى ميثرا Mithra إحدى المعبودات الشرقية القديمة، لا سيما فى الأرجاء السورية والإيرانية، كان عبَّادها يعتقدون بوجود قوة إلهية واحدة تشرق على الكون من خلال أنوار الكواكب الساطعة لا سيما الشمس، وهى عدوة الظلمة والشياطين، وكانت ميثرًا عندهم بمثابة ملك النور وبمنزلة واحد من خدام الإله الأسمى وهو أهورا مزدا.

وكانت الميثراوية تفرض على مريديها حياة تقشف قاسية والخضوع لسلسلة من الامتحانات الصعبة قبل قبولهم، وهى تعلّم أن خلاصنا مرهون بوصولنا إلى الطهارة التامة وإلى الاشتراك بطبيعة الكواكب النيرة، وقد انتشرت عبادة ميثرا فى آسيا الصغرى وبلاد مصر وعدد من البلدان الأوروبية أيام الإمبراطورية الرومانية، ثم نصادف ميترا Mitra أخرى بين المعبودات الهندية، وهى عندهم أيضًا تمثل الشمس.

الصابئة:

ويسميهم ابن النديم الحرنانية وهم عنده أيضًا: الكلدانيون، حكى عنهم أنهم يؤمنون بإله واحد، من حكمائهم أرانى وأغاناديمون وهرمس وربما سولون ٦٤٠ Solon حوالى ٥٥٠ ق.م، جد أفلاطون لأمه، وهم يدعون أن دعوة هؤلاء، جميعً دعوة واحدة، يقدمون قرابينهم للكواكب ويقولون بروحانية النفس وخلودها دون الجسد فى السعادة أو فى الشقاء.

والنبى عندهم هو الإنسان الكامل الذى يعرف الجواب عن كل مسألة، ويخيلا بما فى الأوهام ويجاب فى دعوته فى إنزال الغيث ودفع الآفات، وهم

على مذهب أرسطو ٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م، فى الطبيعيات والفلك وجوهرية النفس وتفسير النبوة والتزام اللاهوت السلبى.

ونرى من هنا مزج الفلسفة الأرسطية بعناصر الأفلاطونية المحدثة والمعتقدات المسيحية ومذاهب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، ويتابع ابن النديم فيقول: إن الكندى ٧٩٦ - ٨٧٣م «قرأ من كتبهم وصفًا ينسبونه على هرمس فى موضوع التوحيد فلم ير أفضل مما ورد فيه».

وهم إلى الجانب ذلك، يؤلهون الكواكب ويجعلونها درجات، ولهم أسرار كثيرة فى ديانتهم يدور معظمهم حول العدد سبعة، ومن هذه الصابئة الحرنانية خرجت المانوية المنسوبة إلى مانى.

المانوية:

تنسب إلى مانى من القرن الثالث للميلاد والذى تحاط ولادته ونشأته بأخبار فائقة للطبيعة، أتاه الوحى، وهو فى الثانية عشرة، من ملك جنان النور (الله) بواسطة ملاك يدعى التوم ومعناه القرين.

وقد زعم مانى أنه هو الروح القدس الذى وعد به المسيح تلامذته، وقد أتى بمذهب هوو مزيج من المجوسية والنصرانية وخلاصته أن العالم من كونين أحدهما نور والآخر ظلمة، فالنور هو العظيم الأول وهو الإله ملك جنان النور، وقد نشأت الموجودات الطبيعية كلها من الصراع بين النور والظلمة، سوى إبليس وملائكته، فكلهم من الظلمة، والله وملائكته فكلّهم من نور، ودور الإنسان.

وإن يكن الإنسان فى الأصل مزيجًا من نور وظلمة، هو أن يخلّص النور من الظلمة بالطهارة والتأمل وأعمال البر، يقدمها الإنسان إلى الشمس،

والشمس تدفع بها إلى نور فوقها فى عالم التسبيح حتى تصل إلى النور الأعلى الخالص، وسيستمر كفاح الإنسان ضد الظلمة، على رأى مانى، ألفًا وأربع مائة وثمان وستين سنة، يقضى بعدها على الظلمة ويستريح الوجود من أذاها.

(د) الفكر الهندى:

هو، على الإجمال، فكر أقرب إلى التشاؤم، جعل مسألة الخلاص من شر هذا الوجود، فى المرتبة الأولى من الاهتمام، من هنا كانت اليوغا محاولة للتحرر عن طريق السيطرة الكاملة على النفس والروح وهيمنة الأنا الباطن على جميع القوى، ولليوغا غرضان:

أولهما: المعرفة.

والثانى: اتصال النفس بالمبدأ الروحانى الأول وهو برهمان الحال فى جميع مظاهر الوجود، ونجد فى الأوبانيشاد، وهى الكتب الهندية الدينية القديمة، كلامًا فى الحلول ووحدة الوجود، لا يختلف عن ذاك الذى نصادفه عند عدد من المتصوفين والإشراقيين المسلمين من عرب وفرس.

وقد وضع الهنود أن حجب المادة الكثيفة، هى التى تحول دون المعرفة ودون الاتحاد بالمبدأ الأول، فعلينا تمزيق هذه الحجب بمراحل تشبه المقامات عند المتصوفين الإسلاميين، وكان من أبرز هذه المراحل عندهم: تطهير الجسم بالاغتسال وتطهير العقل بالمعرفة، والتقشف، والتسليم لإرادة الروح الأسمى، والمحبة والحلم، والندم أو التوبة، وتلاوة الترانيم، والتزام الأوضاع الجسدية التى تساعد على سير النار الروحية فى الجسم.

وإلى ذلك فإننا نجـد أيضًا فى الفكر البوذى مـعتقدًا تتـردد أصداؤه فى الديانات الشـرقية والسـاميـة، وهو القول بعـودة بوذا عندما تكتـمل الشروط الزمانية لهـذه الرجعة، فيتـخذ بوذا شكلاً بشريًا ويأتى فيخلص العـالم بعدما يكون قد أصبح فريسة الشر والجور.

(هـ) الفكر الصينى:

نكتفى بالإشارة إلى فكرتين فى الفلسفة الكونفوشـيوسية: الأولى اعتبار الطبيـعة الإنسانيـة الواحدة والثابتـة، هبة من السـماء، وَصَفَـُوها بأنها أنوار سمـاوية موجودة فـينا، وقد نتـعرّض، بسبب الغـفلة التى تسبـبها لنا الحـياة الشهوانية، لعدم التنبه إلى هذه الأنوار الثمينة.

ولعدم الاستمرار فى تأملها فتنطفئ، بالنسبة إلينا، ونسمى فى الظلمة، فلا بد من إحياء وميض هذه الأنوار عن طريـق المعرفة والفضيلة، وعند ذلك نعود فنشعر بالإشراق الصادرعنها ويمكننا أن نعرف أنفسنا وأن نعرف الأشياء.

والفكرة الثـانية تتـعلق بالعاهل ودوره عندهم، فـهو بمثـابة القطب عند المتصوفين والإشراقيين، وهو إلى حـد، بمنزلة الإمام عند الباطنية، يجمع فى ذاته القوى الروحية والمادية كلها.

وكل ما يحصل ههنا إنما يحصل به ومن خلاله، فتكون الأزمنة رديئة أو مشرقة بحسب ما يكون العاهل الحاكم، كاملاً أو غير كامل.

من هذه النظرة الخاطفة فى الفكر الشرقى، نستشف مدى اتساعه وتنوعه وتأثيره فى المذاهب والفلسفات التى تعـودنا أن ننسبها إلى اليونانيين، ولكن، مما لا شك فـيه أيـضًا أن الفكر الـيونانى كـان له الفـضل فى تنظيم التـراث الإنسانى فى مذاهب واضحة ومتماسكة.

كما كان له أكبر الأثر فى الفكر العالمى قديمًا وحديثًا، ونكتفى هنا بذكر جـوانب قليلة من تلك المذاهـب، التى كان لـها أثر فى التـفكيـر الإشـراقى موضوع دراستنا.

(و) المذاهب اليونانية قبل الميلاد:

أول ما يطالعـنا فى التراث اليونانى الذى يـعود إلى أوائل الألف الأول قبل الميلاد، الديانات السرية مثل أسـرار الوزيس وأسرار ديونيزيوس ولا سيما الأسرار الأورفية التى اهتمت اهتمـامًا خاصًا بالأخلاق، وركزت على الاتحاد بالله بواسطة الطهارة، وقالت بالتناسخ.

وقد سعى الأورفـيون إلى الوصول إلى حالة من الوجـد الصوفى الناتج عن المشاهدة أو الاتحـاد بالله، والمؤدى إلى ضرب من المعرفة يتـعذر الوصول إليها بالطرق المألوفة، وكان أورفيوس يُعتـبر مصلحًا للمذهب الديونيسى فأتى فيثاغورس وحاول إصلاح المذهب الأورفى.

المذهب الفيثاغورى:

مؤسـسه فيـثاغورس من القـرن السادس قبـل الميلاد، نُسبت إليـه أمور كثيرة، علميّة وحكميّة ليست له، وكان أثره فى الصورة التى تركها فى أذهان أتباعه أكثر مما كـان فى مؤلفات صحيحة النسبة إليه، قـام المذهب الفيثاغورى على الاعتقاد بثـنائية التركـيب البشرى، وبضـرورة تطهيـر النفـس بالعلوم، لا سيما العلوم الرياضـية والموسيقية، لتتمكن من الصـعود إلى عالم الأفلاك حيث سعادتها، وتتخلص من التناسخ، واهتمامهم بالرياضيات.

ولا سيما بعلـم العد، جعلهم يقولون: إن العدد جوهر الأشـياء، كما جعلهم يـقيمـون فلسفة عـدية رمزية، فـالواحد رم الله الواحـد، والاثنا رمز

العقل، والثلاثة رمز النفس... وقد انتقلت هذه الفلسفة الرمزية على العديد من الفرق الباطنية الإسلامية، وأعجب بها إخوان الصفا، وأخذ الإشراقيون بعض رموزها، وإذا كان الفكر اليونانى ينقسم بين اتجاهين:

الأول: اتجاه علمى طبيعى يذهب من طاليس ٦٤٠ - ٥٤٦ ق.م إلى أرسطو.

والثانى: اتجاه إشراقى صوفى يبدأ بالمذاهب السرية وينتهى إلى الأفلاطونية المحدثة، فإن فيثاغورس وجماعته يمثلون التيار الأساسى فى الاتجاه الصوفى، لا سيما أن هذا المفكر أعار الحدس الإشراقى اهتمامًا خاصًا واعتبره أعلى منزلة من الحس ومن الفكر العادى.

المذهب الأفلاطونى:

يعتبر المذهب الأفلاطونى، المذهب الأساسى، سواء فى تأثيراته وامتداداته الفلسفية العقلية أو فى ما خلفه من اتجاهات روحية وصوفية وإشراقية، فأفلاطون هو وريث الشرق والغرب معًا، طرح للمرة الأولى مسألة المعرفة بشكل واضح وحدد درجاتها، وميز المعرفة العقلية الجدلية.

وهى الطريق العادى لاكتساب العلوم، من المعرفة الحدسية التى ختص بها قادة الشعوب والفلاسفة الحقيقيون والتى هى مبدأ الاكتشاف بل الكشف الحقيقى، وإلى جانب ذلك، فقد ربط أفلاطون المعرفة الحدسية بقوة أخرى فى النفس، غير القوة العلقية، هى قوة المحبة، على ما أوضح فى حوار المائدة.

والمحبة عنده، هى «قوة غريبة فى النفس، تدفع بالإنسان إلى تعشق الجمال أينما تألق» وتنهض به من عالم المحسوس إلى عالم المثل.

وعند أفلاطون، تجلت، للمرة الأولى أيضًا، درجات الوجود وهى، من الأعلى إلى الأدنى: المثل وقمتها مثال الخير والحق والجمال، الإله الواحد الأفلاطونى، ثم العقل الكلى أو الصانع، مبدأ نظام الكون، ثم النفس الكلية وهى القوة المحركة للعالم، ثم النفوس الجزئية والعالم المحسوس والنفس، فى هذا العالم، هى أشبه بالسجين فى سجنه.

وقد صور أفلاطون حالة النفس مع الجسد ومع الأشياء الحسية، فى أسطورة الكهف حيث ينشأ قوم، منذ نعومة أظفارهم، ولا يعرفون من الأشياء إلا ظلالها حتى، إذا قدّر لأحدهم أن تنحل أغلّه وأن يخرج من كهفه فيشاهد النور وينظر إلى الشمس ذاتها، تمكن من معرفة الحقيقة من الظل: هكذا النفس السجينة فى عالم الجسد، تتوق إلى التحرر منه والرجوع إلى عالمها العلوى إذا لاحت لها مرة أنوار العالم الإلهى.

وأفلاطون ربط الفضيلة بالمعرفة، فكانت الرذيلة عنده مرادفة للجهل والظلمة، والفضيلة مرادفة للمعرفة والنور، وأصبح الارتقاء فى درجات المعرفة هو فى الوقت نفسه ارتقاء فى درجات الفضيلة وبالتالى فى درجات الوجود.

وقد أوضح أفلاطون، معنى الشعار السقراطى «اعرف نفسك» عندما جعل للنفس وجودًا سابقًا فى عالم المثل وقد انتقشت فيها مثل الوجود كله فكانت المعرفة مترسخة فيها منذ الولادة، فلم يكن الاختيار الحسى والتعلم من الآخرين وغير ذلك سوى وسائل للتذكر..

ولذلك، فالمعرفة هى اكتشاف للذات وفى الذات، فإذا عرفنا ذاتنا عرفنا الوجود بكامله، وبهذا المعنى قالوا: الإنسان هو العالم الصغير لأن صور الوجود انتقشت كلها على الصفحة الإنسانية.

كان لهذه الأفكار، التى وسَّعها أفلاطن فى مؤلفاته الكثيرة، فعل السحر فى نفوس المسيحيين وسائر المتأثرين بالمذاهب الشرقية، وأطلقوا على أفلاطون اسم الفيلسوف الإلهى وعدّه بعضُهم واحداً من الأنبياء، والحقّ أن أحداً لم يستطع أن يجارى أفلاطون فى قدرته الخارقة على التعامل مع المنطق العقلى المسرف فى التجريد من جهة، كما فى محاورة برمنيدس.

ثم اللجوء إلى الرمز والخيال والعلوم، ثم البراعة فى لغة الحب والجمال والتصوف، وإليك مقطعًا نموذجيًا من محاورة فيدر تظنه من إحدى القصص الرمزية لابن سينا، أو من أحد أحلام شيخ الإشراق، السهروردى.

قال أفلاطون: «كلما شاهد الإنسان جمالاً أرضيًا تذكر الجمال الحقيقى وشعر أنْ جناحين ليطير بهما إليه.. والذى مُسَّ على هذا الشكل، وأحبّ الجمال إلى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو العاشق فى الحقيقة... ولكن، ما أقلّ عدد الأنفس التى تحتفظ بالذكرى...

وكم كانت الحقيقة تبدو لنا صافية مشعة عندما كنا من أفراد الطغمة السعيدة رُفقاء زوس وسائر الآلهة، تعيش وأمام أعيننا رؤيا إلهية سعيدة، ونشترك فى أسرار الطوباويين... غير مثقلين بكثافة ما نسميه جسدنا، وقد حُبِسْنا فيه كما تُحبس المحارة فى صدفتها».

المذهب الرواقى:

هو اتجاه فلسفى أخلاقى غرضه الوصول إلى السعادة الحقيقية، وتحصيل السعادة لا يكون إلا بالحكمة التى هى «علم بالأشياء الإلهية والإنسانية» اعتنى الرواقيون بالمنطق عناية خاصة (وهى ميزة نجدها عند ابن سينا وعند السهروردى) لأن المنطق صورة الطبيعة فى العقل.

ولأن العقل يربط المعلولات بالعلل فى الطبيعة (من جهة المعرفة ومن جهة الواقع) فنصل إلى العلم الطبيعى الذى يعلمنا حقيقة الحلول، كما يعلمنا ضرورة الخضوع الكلى لنظام الطبيعة، لأه نظام من العقل الكلى، منظم الكل ومدبره.

هكذا اعتقد الرواقيون بالقدر المسيطر على الوجود بكامله، وبحتميّة ما يحدث فى الطبيعة، ولكن هذا القدر ليس قدراً غاشمًا بل هو قدر عاقل نظم كل شىء ودبّره بحكمة وعناية فائقتين، كما أنهم جعلوا الطبيعة بكاملها مركبة من مبدأين هما: النفس والمادة، أى مبدأ الوحدة والنظام ومبدأ الكثرة والفوضى (وهى فكرة فى غاية الأهمية عند أفلوطين ٢٠٤ - ٢٧٠م).

وحقيقة النفس عندهم أنها نَفَس حار عاقل يشد أجزاء الطبيعة بعضها على بعض، ويجعل منها كلاً متماسكًا، فالطبيعة كلها كائ حى واحد، جوهره النار الإلهية، وقانونه اللوغوس أى العقل، والنفوس الجزئية هى قَبَس من النار الإلهية الكلية، وخاضعه لقانون الطبيعة العام، وأفضل النفوس الجزئية هى النفس الإنسانية.

لأنها قادرة على معرفة النظام العام، وخير النفوس الإنسانية هى التى أخضعت جميع شهواتها ونزواتها للعقل.

وتحلّت بفضيلة اللامبالاة تجاه ما يمكن أن يحدث لها مما هو خارج عن إرادتها، هذه هى الحكمة التى بها السعادة لأنها مجموع الفضائل، بل هى الفضيلة الوحيدة كما يقول أفلاطون.

استمرت الرواقية تتجدد من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعده، وبقى لها أتباع ومعجبون فى مجمل تاريخ الفكر، وكان قولها بالحلول

وبوحدة العقل وبضرورة اتحاد الجزئى بالكلى وفنائه فيه، وبالعناية الإلهية، وبغلبة الخير على الشر، وبضرورة الفضيلة وبالحرية وبالتنجيم...

من الأفكار التى تناولتها الأفلاطونية المحدثة، ثم تسربت إلى الفلسفة الإسلامية، فظهرت عند إخوان الصفا وعند غيرهم من الكماء الإشراقيين.

(ز) المدارس الفكرية فى القرون الأولى للميلاد:

الغنوصية:

التسمية من لفظ يونانى غنوص ومعناه المعرفة، ولذلك ربما سميت أيضًا باسم الأدرية، ونحن نفضل الإدراكية نسبة صريحة إلى الإدراك، لأن الغنوصيين، على اختلاف شيعهم، يسعون جميعًا إلى العرفان الحدسى الباطن، والقائم على اتحاد العارف بالمعروف.

فهم إذن يقولون بالإدراك على نحو ما عرفناه سابقًا فى هذه المقدمات، ويدَّعون أن هذا الإدراك يتناول الوجود كله، لا سيما الوجود غير المحسوس بما فيه الذات الإلهية، بل هم يجعلون شعارهم فى هذا القول: «لا خلاص إلا بالمعرفة» ويتبين من هذا الشعار كيف يأخذ الغنوصيون بالفلسفة وبالدين معًا: لأن مفهوم الخلاص هو مفهوم دينى، وأما وسيلة الخلاص أى المعرفة، فهى وسيلة فلسفية.

والغنوصية تزعم أنها تعود فى أصلها إلى وحى إلهى يتناقله أتباعها سرًا فتنكشف لهم الأسرار الإلهية ويتحقق لهم الخلاص، وهم، إلى ذلك، يمارسون طقوسًا مختلفة هدفها كلها الطهارة والتقرب من الله.

ومعلوم أن الغنوصيين كانوا أصحاب نزعة باطنية تسترية، كما كانوا،

من الناحية الفكرية، أصحاب نزعة تخيرية يأخذون من كل مذهب بطرف، ومن هنا كان أخذُهم بأجزاء من المذاهب اليونانية كالأفلاطونية والفيثاغورية والرواقية، ومزجها بأنواع من التفكير الشرقى ومنه الفارسى والمسيحى واليهودى، والخروج من ذلك كله بنوع من الصوفية العقلية.

وهى التى سميت فى ما بعد بالإشراقية، وكان من أبرز آراء هذه الصوفية العقلية، القول بالثنائية بين المادة والذات الإلهية، ثم محاولة احتياز الهوة التى تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء، لا سيما العقل والكلمة اللوغوس والإنسان الكامل، يتلوها عدد كبير من الأيونات أو الكائنات الروحية وصولاً إلى المادة التى هى أصل الشر، والرجوع إلى الله، أى الخلاص بالمعرفة، يقتضى الصعود فى هذه الدرجات جميعًا حتى الاتحاد بالذات الإلهية.

ولئن شكلت الغنوصية عدواً للمسيحية فإنها شكلت خطراً على الإسلام الرسمى أيضًا، ويرى كارل بكر Carl Becker «أن الغنوص كان حربًا على الإسلام، دينيًا وسياسيًا، وأن الإسلام استعان بالفلسفة اليونانية، وعمل على إيجاد علوم دينية عقلية (عن طريق المعتزلة) كما ستعمل أوروبا فى العصور الوسطى، فكأن الإسلام الرسمى، قد تحالف مع التفكير اليونانى، والفلسفة الأرسطية ضد الغنوص الذى كان خليطًا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق.

ومن تلك القائمة على فكر الخلاص الصوفى عن طريق الكشف، ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون ٧٨٦ - ٨٣٣م للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين على العربية وهى حماسة غير

مفـهومة إلا فى ضـوء ما قـدمنا، وإذا تذكرنا أن عدداً من المتـأثرين بمذاهب الغنوصـيـة والقـائلين بالكشـف والاتحـاد، مـثـل الحـلاج ٨٥٨ - ٩٢٢م والسهـروردى، قد قـتلهم الحكام المسلمون، عـرفنا أن الحرب بين الغُنوصـيّة والإسلام الرسمى، لم تتوقف عند عصر الخليفة المأمون.

جملة القول: لقد ظهر، فـى القرون الأولى للميلاد، شـعور عام بأن إدراك الحقـيقة الدينيـة إنما يكون بطرق جديدة، مـختلفة تمام الاخـتلاف عن الطرق العقلية المنطقية المتبعة لمعرفة حقائق الوجود الطبيعى.

مثل هذا الشعور نجده فى مبادئ التـربية الأخلاقية عند الرواقيين بالرغم من كونهم يجـعلون الكائن الأسمى عـبارة عن عقل كلى مـدبر لهذا الكون، كما نجده فى الإيمان المسيحى بالوحى الإلهى ومـا يترتب عليه من أسرار فائقة للعقل، حتى يصبح هذا الشعور قاعدة التفكير فى المذاهب الغنوصيّة.

والغاية التـى نسعى إليهـا بالجدل الفلسـفى الصاعد عنـد الأفلاطونيين المحدثين، ثم يكون هو المحور الذى تدور حوله النظريات الإشراقية.

الأفلاطونية المحدثة:

تضم الأفلاطونية المحـدثة عدداً من النظريات الفلسفـية التى ظهرت فى القرون الأولى للمـيلاد وكان أعظم أعلامـها ينتمون إلى مـدرسة الإسكندرية ولذلك عرفت أيضًا بالفلسفة الإسـكندرانية، ولو أن بعض رجالاتها سوريون أو أثينيون.

إن الجوامع المشتركة لأصحاب المذاهب الأفلاطونية المحدثة، هى أخْذُهم بالأصول الأفـلاطونية مطَّعـمة بمفـاهيم من فلسفة أرسـطو (المادة، الصورة، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل. . .).

بالرغم من أن هذه المفاهيم تتخذ عند بعضهم معانى جديدة، ثم مزجهم هذه الأصول والمفاهيم، بأفكار رواقية ومعتقدات دينية يونانية وشرقية بما فيها السحر والتنجيم والعرافة، ثم لجئوهم إلى التأويلات وإلى التعبير الرمزى، وأما المعرفة فهى عندهم جميعًا، حدْس وعرفان وحضور واتحاد، ولذلك كانت معرفة العالم المحسوس شبه مستحيلة، وهى دائمًا ظنية، ومعرفة العالم المعقول ممكنة بنوع من الكشف والإشراق.

وفى مطلق الأحوال، فإن غرض المعرفة ليس فى تفسير الوجود بل فى طهارة النفس وارتقائها فى درجات الوجود لأننا هنا أيضًا نقول مع أفلاطون: إن المعرفة والفضيلة شيء واحد، ونقول مع الغنوصيين: «لا خلاص إلا بالمعرفة» وأفلوطين هو أفضل من يمثل الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وقد كان لمذهبه أعمق الأثر فى الفلسفة العربية عامة وفى التيارات الإشراقية بنوع خاص، وإليك أبرز ما ورد فى نظامه مما كان له تأثيره فى المذاهب الإشراقية والإسلامية.

أول ما يتميز به أفلوطين هو احتقاره الشديد لكل ما هو جسمى أو متعلق بالحواس، ذكر تلميذه فرفوريوس ٢٣٣ - ٣٠٤ وهو الذى دون آراءه فى التساعيات - أنه لا يعرف شيئًا عن أسرة معلمه، لأن أفلوطين «كان يخجل من وجوده فى سجد، ويأبى أن يذكر شيئًا عن أهله ووطنه» تغذى أفلوطين بالفلسفة اليونانية بما دخل عليها من تيارات متنوعة، وتعرف إلى الديانة اليهودية فالمسيحية، ثم الديانات الفارسية وربما الهندية أيضًا وأخرج من ذلك كله فلسفة غرضها نجاة النفس من سجنها المادى وذلك عن طريق المعرفة.

إن الحدس الأساسى فى فلسفة أفلوطين هو فى تحديده علاقة الوحدة بالوجود، فعنده أن «الوحدة سبب الوجود» لأن كل ما هو موجود إنما هو كذلك بمقدار ما هو واحد أو متصل بالوحدة، فإذا فَقَدَ الوحدة فَقَدَ الوجود.

ولذلك نقول: «إن الوحدة التامة هى الوجود التام» الكثرة التامة عدمٌ تام وهى أمر لا يعقل، من هنا وضع أفلوطين فى قمة الوجود الواحد التام ولم يشأ أن يسميه الله تمييزاً له من إله الأديان الذى شُوهِّت حقيقته فى أفلوطين، والواحد فوق الوجود لأه مصدره، وهو فوق العقل.

لأنه مصدره أيضًا، صِفْهُ بصفات السلب، ولا تَصَفْه بصفة إيجابية، وإلا أنكرت وحدته التامة فأخطأته.

عن الواحد يصدر أزلاً وأبداً العقل الكلى الواحد، كما ينبثق (أو يفيض أو يصدر) نور الشمس عن الشمس، وعن هذا العقل تنبثق النفس الكلية المنبثة فى أجزاء الكون فتعطيها الوحدة وبالتالى الوجود، هكذا كلما ابتعدنا عن الواحد، ابتعد النور عن مصدره وأخذ يتلاشى فى الظلمة، فابتعدنا عن مصدر الوجود وأخذنا نتلاشى فى الكثرة والشرّ والعدم.

ولذلك كان التركيز الأساسى فى مذهب أفلوطين، ليس على هذا الجدل الهابط لتفسير صدور الأشياء عن الواحد، بل على الجدل الصاعد الذى يجعلنا نعود إلى المصدر، إذن إلى الوجود الحق والنور والخير، وذلك عن طريق المعرفة بمفهومها الغنوصى الصوفى، وهى التى تحدد علاقتنا كعقل جزئى بالعقل الكلى كما تحدد سبل التسامى العلقى، حتى إذا اتحدنا بالعقل الكلى أدركنا، من خلاله، الواحد، فتحققت لنا الغاية القصوى.

إ حركة الفيض الهابط من الوحدة إلى الكثرة، يقابلها نزوع من الكثرة

إلى الوحدة أى من الأدنى إلى الأعلى، فيكون فى كل كائن جزئى حركتان متعاكستان، تشده واحدة إلى أدنى وهى آتية من كونه جزئيًا، وتشده الثانية إلى أعلى، فتبقيه موجودًا إذ تُبقيه على صلة بمصدره.

وهذه الحركة الجدلية، أكثر ما تكون وضوحًا فى الإنسان، لا سيما عند ذلك الفئة القليلة من الناس وهى فئة الحكماء الإلهيين الذين «يرون بحدسهم النور المنبثق من فوق» فيبدأ طريقهم الشاق من المعرفة الحسية ولا ينتهى إلا عند اتحادهم بالواحد.

من الحس إلى العقل:

أما الإدراك الحسى فهو الذى يوقظ النفس الإنسانى أولاً، ويخرجها من أنانيتها المطلقة ومن سجنها الذاتى، غير أن البقاء على مستوى الحواس، يبعثر النفس ويشدّها إلى المستوى الحيوانى، فلا بدّ من التسامى على المعرفة الحسية، أى بارتفاع النفس الإنسانية عن مستواها الجزئى لتدرك جوهرها وعلّتها المباشرة.

أى النفس الكلّى، فندرك صور الوجود إشراقًا عليها من العقل بمقدار ما تكون خارجة من ذاتها ومتصلة بالعقل.

غير أن معرفة الذات، كوعى نفسى وجدانى حدسى هو درجة سامية بالنسبة إلى الإدراكات الحسية، ولكنه فى الوقت نفسه ارتداد إلى الأنانية إذا أسرفت النفس فى تأمل ذاتها، وابتعدت عن اتحادها بالمصدر، فالمهم، عند أفلوطين، هو أن نتخلّص من عالم الزمان والتجزئة، لنتحد بعالم الأزل الكلى.

وهذا لا يتحقق لنا إلا إذا اتخذنا من درجتى الإدراك المذكورتين آنفًا وسيلة لبلوغ ما هو أقرب إلى الوحدة وأقرب إلى الوجود بالفعل، وذلك يكون بوصولنا إلى رتبة الإدراك العقلى.

جدلية المعرفة العقلية:

يفترض الرجوع إلى العالم العلوى، والخروج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبىّ إلى الوجود، الرجوع الواعى إلى الذات ثم تجاوزها إلى العقل، غير أن طبيعة المعرفة العقلية تطرح مشكلة جديدة أوضحها أفلاطون فى محاورة برمنيدس:

فالمعرفة العقلية تفترض دائمًا وجود طرفين: العالم والمعلوم وإن قلنا أن المعلوم، وهو هنا المعقولات، تتحد بالعقل اتحادًا جوهريًا، يبقى أن العقل لا يدرك شيئًا إلا إذا وصفه بصفة أو بصفات، علمًا أن الصفة متميزة من الموصوف، وهذا يُدخل على العلم، وبالتالى على الوجود العقلى، الكثرة المعنويّة.

من هنا لاحظ أفلاطون تناقضًا فى قول برمنيدس حوالى ٥٤٠ - ٤٥٠ ق.م «الوجود واحد» وبديهى أن أفلوطين أدرك هذه المشكلة، وأدرك أن الكائن البسيط الواحد لا يمكن أن يعرف ذاته فنفى المعرفة عن الواحد ووضعه فوق المعرفة سواء من جهة معرفته لذاته أو من جهة كائ آخر يتوق إلى معرفته، فالواحد لا يعرف ذاته (إذا أخذت المعرفة على معنى وعى الوجدان النفسى أو على معنى الإدراك العقلى).

وهو لا يُعْرَفُ أيضًا بالمعانى المذكورة أعلاه، ومن هنا كانت مشكلة العقل أيضًا مع ذاته، إذ هو لا يعرف ذاته إلا إذا كان مركبًا فعرف جزءًا من

ذاته بجزء آخر فلا يكون العـالم هو عين المعلوم وهو أيضًا لا يعرف الواحد، باعتباره طبيعة المعرفة العقلية التى تميز الصفة من الموصوف.

رفع التناقض بالإشراق:

وقد اعتبر أفلوطين أنه وجد حلاً لمعضلة المعرفة العقلية التى اصطدم بها أفـلاطون وأرسطو، عن طريق الأخـذ بفـكرة جـديدة فى التـراث الفلســفى اليونانى، ولكنها قـديمة فى الترث الشرقى، وفى التراث اليونانى نفـسه المتأثر بالمذاهب والديانات الشـرقيـة، والفكرة هذه، هى الإشراق، والإشـراق هنا، ليس شيئًا آخر سوى ذلك النور العلوى الذى يسيح فينا من عالم القدس.

فستضىء به ذاتنا فى مـستوياتها جميعًـا، ابتداء من النور الضئيل الذى يكشف لنا عن المعـرفة الحسـية الزائلة، ووصولاً إلى ذلك الـنور الساطع فى التأمل العـقلى السماوى، حيث الرؤية والرائى والمرئى أمـر واحد، لأن الرؤيا هذه ليـست سوى «نور لنور فى نـور» ومن الأهميـة بمكان أن نلاحظ أن هذا النور لا يأتى من خارج الذات إلى الذات.

وإنما يشع من داخل الذات وفى داخلهـا إذا هى حضـرت لذاتها وأدركت حقيـقة علاقتها بالوحـدة، فحينئذ «تتأمل الذات نورًا ليس مـوجودًا فى كائن آخر، بل ينبلج فيها فجأة وحيدًا صافيًا وقائمًا بذاته».

وفى هذا المعنى قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسى، وخلعت عنى بدنى فصرت كـأنى جوهر مجرد بلا بدن، فـأكون داخلاً فى ذاتى، راجعًـا إليها، خارجًا من جمـيع الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جـميعًا، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضـياء ما أبقى معه متعجبًـا باهتًا، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى.

وإذا تيقن من ذلك، أرقى بذاتى من ذلك العالم الروحانى إلى العالم الإلهى فأصبر كأنى موضوع فيه، متعلق به، فأكون فوق العالم العقلى كله، فأرى هناك، فى ذاتى، من النور والبهاء ما لم ترده عين ولم يصفه لسان ولم تسمع به أُذُنٌ» هكذا «إذا أدركنا الواحد فإننا لا ندركه منفصلاً عن ذاتنا بل واحداً مع ذاتنا» ولذلك فلا حاجة إلى وسيط للخلاص إذ تصبح النفس والواحد شيئًا واحدًا.

وما دام هذا الاتحاد فلا سبيل إلى التفريق بينهما، إنها حالة الوجد الناتجة عن إشراق النور الإلهى فى الذات، وهى حالة لا توصف مباشرة طالما أنها تجعل الحكيم متحداً بمصدر النور الواحد وهو فوق الوصف لأنه فوق الوجود، وقد ذكر فرفوريوس أن معلمه أفلوطين وصل إلى هذه الحالة أربع مرات فى حياته.

٣ - استقبال المسلمين للتراث الفكرى القديم:

تسلّم المسلمون الإرث الشرقى بما فيه من مذاهب ومعتقدات وطرق كانت الغنوصية قد تغلغلت فيها وأصبحت جزءاً لا يتجزأ منها جميعًا، وقد استقطبت تلك المذاهب علومًا رديفة لها من الكيمياء السحرية والتنجيم والطبيعيات والعلوم السرية، وأصبحت كلّها تشكل جسمًا واحدًا ونظرة معقدة إلى الكون، لا سيما إلى الإنسان وعلاقته بالله.

وإلى هذا كله، أضيفت الفلسفة اليونانية الممزوجة هى الأخرى بالأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية، وذلك عن طريق الترجمات السريانية، ولا بد هنا من التذكير بأن الذين دخلوا الإسلام لم يولدوا ولادة فكرية وروحية جديدة، بل جملوا معهم تراثهم القديم وصبغوا إسلامهم به، فهذا مثلاً ابن

المقفع ٧٢٤ - ٧٥٩م، يقحم باب برزويه فى كتاب كليلة ودمنة لبث آرائه الزرادشتية.

فيحرص على وصف التطوّر الروحى عند برزويه، وتنقله من حال إلى حال ومن درجة روحية إلى درجة أخرى، وبحثه فى الأديان، والتماسه الحكمة... وبعد يأسه من القائمين على الأمور الدينية ومن مجادلاتهم وادعاء كلّ واحد منهم الحقيقة لنفسه، يقتصر على ما يقره العقل السليم، وتتفق عليه الأديان، ويزداد رغبة فى الزهد الذى يؤدى إلى صفاء الروح وسكينتها...

وهذه كلّها أفكار تتردد عند الفلاسفة المسلمين، من زهّاد ومتصوفين وحكماء إشراقيين، حتى الغزالى ١٠٥٨ - ١١١١م، وهو أشد المدافعين حماسة عن مذهب النور الذى قذفه الله فى صدره، ثم يستشهد بالحديث القائل: «إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره».

ولئن اتُهم ابن المقفع بالزندقة من قِبَل الحكام العباسيين، فإن مثل هذه التيارات الفكرية المتأصلة فى البيئات الشرقية، عادت لتجد لها أرضًا خصبة ومجالاً واسعًا لحريّة الفكر والنمو، عندما احتضنتها الفرق الباطنية لا سيما تلك المنتمية إلى الإسماعيلية.

أما الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية ومن ثم إلى العربية، فمعلوم أنهم تخيروا منها ما يتعلق مع نزعاتهم الدينية والصوفية والإشراقية فضلاً عن منازعاتهم العقائدية.

ومما توقفوا عنده بشكل خاص الكتب المنسوبة إلى الفيثاغوريين والأفلاطونيين القدماء والمحدثين والتى تنزع إلى التصوف، وأربزها الحكم

المنحولة على فيثاغورس وسقراط حوالى ٣٩٩ - ٤٧٠ ق.م وفلوطرخس وديونيسيوس الأيروياجى وغيرهم، وقد انصب اهتمامهم على النظريات المتعلقة بالنفس وفضائلها ودرجاتها ومعرفتها وطبيعتها ومصيرها، وقد تناولوا الكتب الأفلاطونية التى تذكر هذه الموضوعات وترجموها معدلة مما يتفق مع آرائهم المتأثرة بالفلسفة المشرقية الإسكندرانية.

وقد وصلت بعض فرقهم إلى درجة جعلتهم يصورون أفلاطون بصورة راهب شرقى قابع فى صومعته فى البرية، يتأمل آيات من الكتاب المقدس وينتهى منها إلى الإيمان بالتثليث.

وأما الحرّانيون، ومعهم النساطرة فى بلاد الساسانيين ثم عدد من الفرق الكلامية الإسلامية، فقد ظلوا، لفترة طويلة، يدرسون الآراء الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالأفكار الفيثاغورية والرواقية فضلاً عن الأفكار الشرقية الأصيلة.

وقد تأثروا جداً بشخصية سقراط وبشعاره «اعرف نفسك» وقام بعضهم ينسب كلامًا مماثلاً للإمام علىّ ٦٦١م وحتى للرسول نفسه، ومن هذه المذاهب اليونانية الممزوجة بالمذاهب الشرقية، استخرجوا نظرياتهم فى ضرورة طهارة النفس بالرياضة الروحية والعلوم، وكانت هذه النظريات تنسب من غير فرق إلى أنبادقليس ٤٢٣ - ٤٨٣ ق.م أو فيثاغورس أو هرمس أو غيرهم من الحكماء التاريخيين والمتوهمين.

وقد أورد عدد من المصادر العربية، ما نقله الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل أن أنبادقليس كان تلميذاً للملك داود ثم للقمان الحكيم بعده، كما زعموا أن فيثاغورس تخرّج من مدرسة سليمان الحكيم ابن داود..

وتأتى الكتب المنسوبة إلى غير أصحابها لتزيد البلبلة فى التفكير ولِتُضْفى على الفكر اليونانى برمته، بما فيه المنطق الأرسطى، الطابع الزهدى والروحى الذى يجعل العلم عامّة، والفلسفة خاصة، وسيلة لطهارة النفس وطريقها لخلاصها، ممّا يقرّب اليونانيين من الفرس والهنود وأهل الصين وغيرهم، فيصبح التراث المنتقل إلى الحكماء الإشراقيين المسلمين.

أمثال ابن سينا والسهروردى وابن طفيل ١٠٠٠ - ١١٨٥م. ٥٨١هـ وغيرهم، يحمل، فى معظم أجزائه، طابع الروحانية الإشراقية، فتلتئم، فى ذهن القارئ العربى خاصة، والمسلم عامة، الحِكَم المأثورة عن الهنود والمانويين والمزدكيين وأمثالهم، مع النظريات التى يطالعونها فى كتب الحكماء اليونانيين، ومع الترعة الزهدية والروحية التى تميز بها جيل السلف الصالح من المسلمين.

حتى ليبدو لبعضهم أن الاتجاه الإشراقى هو الطريق الذى سلكه كافة الأنبياء والحكماء قبلهم.

يكفى، لإيضاح ما تقدم، أن نشير إلى مضمون كتابين من الكتب المنحولة على أرسطو، وهما: كتاب التفاحة وكتاب أثولوجيا أرسطاطاليس والمسمّى أيضًا بالربوبيّة.

فصاحب كتاب التفاحة يصوّر أرسطو على فراش الموت محاطًا بتلاميذه (كما صوّر أفلاطون معلمه سقراط فى محاورة فاذن) ونفسه ممتلئة بهجة وسعادة.

وهم يسألونه عن حقيقة النفس ومصيرها وسعادتها، وهو يجيبهم، مبينًا أن السعادة هى فى المعرفة وأن مكافأة المعرفة التى نحصل عليها فى حياتنا

هذه، زيادة معرفة فى الحياة الثانية، كما يبين لهم أيضًا أن الفلسفة والفضيلة والسعادة شىء واحد.

كما أن الجهل والرذيلة والشقاوة شىء واحد أيضًا، وبعدما أظهر لهم الفرق الشاسع، بين اللذات الحسيّة الخسيسة واللذات الروحيّة العالية (وهى نقطة يشدّد عليها ابن سينا ويكرّرها السهروردى بالألفاظ ذاتها) بيّن أيضًا أن النفس العاقلة تسعى إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، لأنها فى جوهرها نور ولأنها تعشق النور، ولذلك فإن الفيلسوف لا يخاف الموت بل يلقاه بفرح متى ناداه الله.

ثم إننا نجد فى كتاب الربوبية، الأسس النظرية للإشراق الذى تكلم عنه ابن سينا، ثم الإشارة إلى الطرق العملية المفضية إلى المشاهدة والسعادة، ولعل الأمر الأهم بالنسبة إلى غرضنا هو التشديد فى هذا الكتاب على ضرورة القوة الحدْسية التى لا تحتاج إلى المنطق وإلى الحدود الوسطى.

والتى هى وجدها كفيلة بجعلنا ندرك حقيقة العلام العلوى، ذلك أن هذا العالم لا يدرك بالتفكير بل بالذوق والمشاهدة فى حال الغيبة عن العالم المحسسو، والذى وضع الكتاب ونسبه إلى أرسطو، يأخذ كلامًا صوفيًا إشراقيًا من تساعيات أفلوطين وينسبه إلى المعلّم الأول، فيجعله يردد ذلك المقطع الشهير الذى ذكرناه آنفًا عند أفلوطين.

وهو المقطع الذى ردده غير واحد من الفلاسفة الإشراقيين حيث قال أفلوطين: «ربما خلوت بنفسى وخلعت عنى بدنى...»

هكذا جُعلَت فلسفة أرسطو فى هذا الكتاب، فلسفة روحانية تدور حول أهمية إدراك الذات ذاتها وضرورة تسامى النفس عن الأغلال والأغراض المادية

بما فيها من تصورات وتخيلات وشهوات، وقد جُعلت النفس هنا، كما جعلها الإشراقيون عامة، فى مرتبة وسطى من الوجود، فوقها العقل والله وتحتها الطبيعة والمادة.

ومع ذلك، فإن مرتبة النفس ليس أمرًا ثابتًا، لأ النفس الإنسانية سائحة فى مراتب الوجود جميعها وفق معرفتها وضيلتها، فالعقل هو مصدر كل وجود تحته، والنفس هى عقل بالقوة، ما دامت فى الجسد.

حتى إذا جذبها الشوق إلى الحياة العلوية النورانية صارت من جنس ذلك العالم إذا أدركته بفيض الأنوار المنبثقة عن الواحد بواسطة ملاك العقل.

ذلك هو أرسطاطاليس كما عرفه العرب والمسلمون.

٤ - أعلام الإشراقية[١]:

(أ) الإشراق عند الفارابى:

يبدو أن الفارابى ٨٧٨ - ٩٥٠م هو أول فيلسوف إسلامى تأثر بالمذهب الأفلاطونى المحدث بصورة مباشرة، وأخذ الكثير من كتاب الربوبية الذى ظنّه لأرسطو، ووضع على أساسه كتابه فى الجمع بين رأيى الحكيمين.

والفارابى هو أول من أدخل مذهب الصدور أو الابنثاق أو الفيض فى الفلسفة العربية الإسلامية، ونحن نجده، فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، لا سيما فى الفصل السابع منه، ينكر القول بالخلق الإرادى المحدث، ويجعل وجود العالم فيضًا أزليًا لازمً عن طبيعة الله على الطريقة الأفلاطونية. وقد

---

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص ١٢٠، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

قال فى ذلك: «ؤتى وجد «للأوّل» الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات. . .

ويكون وجود ما يوجد عنه، على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر، فعلى هذه الجهة، لا يكون وجود ما يوجد عنه سببًا له بوجه من الوجوه، ولا غاية «للأوّل» كما يكون وجود الابن، سببًا لوجود الأبوين من جهة ما هو أبوان» والإبداع عنده، هو فعل تعقّل وهو «حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس له وجود بذاته».

وكما عند أفلوطين، فإن حركة الفيض النازل من أعلى إلى أدنى، يقابلها نزوع طبيعى صاعد من أدنى إلى أعلى، لأن الأدنى من الموجودات يترع به الشوق إلى ما فوقه، ولأن كل إحساس أو تخيّل أو تعقل يلزم عنه نزوه ضرورى على شىء أو عن شىء كلزوم صدور الحرارة عن النار، والإشراق، فى درجاته الدنيا، هو أمر طبيعى ودائم بالنسبة على العقل البشرى الذى ينتقل من حال وجود بالقوّة إلى حال وجود بالفعل.

ذلك أن العقل عاجز بذاته عن تحقيق هذا الانتقال فلا بد من أثر العقل السماوى الذى يشبه أثر الضوء فى البصر، فمن غير الضوء لا شىء يُبصَر، ومن غير العقل الفعّال لا شىء يُعْقَل، ، وذكلك، إذا وصل العقل إلى كماله وأصبح عقلاً مستفاداً، فعندها يكون على اتصال مباشر بالعقل الفعال، يتلقى النور السماوىّ الذى يصبح مصدر المعرفة والسعادة معًا، حتى الشرائع الاجتماعية العادلة، لا يستنبطها الإنسان من ذاته وإنما يتلقاها الرئيس الأول فيضًا من العقل المفارق، والوحى السماوى والنبوة، ليسا شيئًا آخر سوى هذا النور الفائض من العقل الفعّال أيضًا.

وذلك أن النفوس الصافية الطاهرة المتجهة إلى العالم العلوى، إذا تميزت بقوة متخيلة كاملة، كان فيض العقل الفعّال على العقل الإناسنى المنفعل، يؤثر أيضًا فى القوة المتخيّلة فتحصل الرؤيا الصادقة وتكون النبوّة ويصير ما أعطاه العقل الفعّال مرئيًا لهذا الإنسان، فإذا اتفقت التى حاكت بها القوة المتخيّلة تلك الأشياء، محسوسات فى نهاية الجمال والكمال، قال الذى يرى ذلك أن الله عظمة جيلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شىء منها فى سائر الموجودات أصلاً.

فإشراق العقل الفعّال على العقل الإنسانى، هو إذن عملية طبيعية ومستمرة فى رأى الفارابى، ولكنها تبلغ بعض الدرجات الاستثنائية عند الذين صفت نفوسهم واستكملت عقولهم فأصبحت ذاتهُم مرآة تنعكس فيها صور العالم العلوى، فكانوا فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة.

وكانوا مصدر كمال وخير وسعادة لغيرهم بما يصدر عنهم من أفعال وبما هم مصدر الشرائع الصالحة التى تقود المجتمع إلى الخير والسعادة، ولذلك كانت غاية الإنسان عند الفارابى هى فى الاتحاد أو الاتصال بعقل الفلك الأدنى وهو اتصال يقربه من الله ويجعله مدركًا لكافة حقائق الوجود.

وقد شدّد الفارابى على هذه المعانى، وعلى ضررة التسامى عن المادة لبلوغ الكمال والسعادة فقال فى تعريف السعادة الحقيقية: «هى فى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائمًا أبدًا، إلا أن رتبتها تبقى دون رتبة العقل الفعّال».

وأما الطريق العلمى المؤدى إلى هذه الرتبة فـقد رأى الفارابى أنها تنتظم بأفعـال إرادية اختياريـة، بعضها فكرى وبعـضها بدنى، وواضح أن الأفـعال الفكرية إنما هى اكتسـاب العلوم، والأفعال البدنية هى تهـذيب النفس والجسد بالفضـائل، وإذا كانت خـلاصة النزعة الإشـراقية إنهـا مذهب عقـلىّ ينتهى بتغلب الاتجـاه العلوى وبتزكية النفس لتكون مـستعدة لشروق الـنور السماوى عليها.

فإن الفـارابى، عُرف بانصـرافه عن مـباهج الدنيـا إلى التأمّل العـقلىّ والروحى، وأخـذ من الفلسـفة مـا يلائم هذا الاتجـاه، فكان واضع الحكمـة الإشـراقيـة فى الفكر العربى والإسـلامى، كـما كـان رائد الفلسفـة العربيـة والإسـلاميـة وواضع مـبـادئهـا، وهو، وإن لم يوسّع الكلام على درجـات العارفين وأحوالهـم، فقد كان له الأثر الحاسم فى توجـيه الفلسفة الإسـلامية وجهة إشراقية.

(ب) الإشراق فى رسائل إخوان الصفا:

جمعية إخوان الصفا وخـلان الوفا تأسست على ما يبدو فى عهد مبكر (أوائل القرن الثالث للهجرة على يد الإمام أحمد آخر أحفاد الإمام إسماعيل) ولكن ظهورها مـن خلال الرسائل لم يكن قـبل القرن الرابع للهـجرة، وهى جمـعية باطنيّـة إسماعـيلية على قـدر كبيـر من التستـر والاكتتـام، مما جعل الكثـيرين من أهل زمـانهم يتهـمونهم بالزندقـة وبالكفر وبالسـعى إلى قلب الأنظمـة السياسـية القـائمة وغـير ذلك من الأمـور التى تخرج من غـرضنا الحاضر.

نَسَبَ الإخوان أنفـسهم إلى الصوفيـة فاستهلوا رسـائلهم بالقول: «هذه رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد...

وهى اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الأدب وحقائق المعانى، عن كلام الخلصاء الصوفية، صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا فى البلاد» وعلى الرغم من ادِّعائهم الانتساب إلى الصوفية، فإن الإخوان يتسكون بالعقل والمنطق ويجعلون العلوم العقلية على اختلافها، وسيلة لطهارة النفس وتشويقها إلى العالم العلووى وصعودها إلى عالم الأفلام على طريقة الفيثاغوريين ومن حذا حذوهم، وهذا يعنى أن الصوفية التى قصدها الإخوان إنما هى الصوفية العقلية التى سميت بحكمة الإشراق.

والحق أن إخوان الصفا ينتمون مباشرة إلى الحكمة الهرمسية من خلال انتمائهم إلى الإسماعيلية، وهم يحدون دورهم بأنه ليس دور الرسول المشرّع الذى يأتى الناس برسالة جديدة بل هو دور جمع الحكمة من مصادرها كلّها لتنظيم الحياة المدنية وتعليم الناس جميع ما يحتاجونه لأجل دنياهم وآخرتهم، ولذلك شبهوا أنفسهم من خلال رسائلهم بحكيم صاحب بستان حوى من ل ما لذ وطاب، أراد لكرم نفسه أن يدخل بستانه كلّف مستحق ليتنعم بما فيه، فأخرج عينات مما فى بستانه وعرضها على الناس ترغيبًا وتشويقًا.

فالرسائل لا تمثل الحكمة الخالصة، بل هى إشارات ورموز الغرض منها التشويق كما قلنا، وكم ردّد الإخوان فى رسائلهم هذه العبارة «وفقك الله، أيها الأخ البار الرحيم، لفهم هذه الإشارات والرموز».

والإخوان مسرفون فى رمزيتهم على طريقة الفرق الباطنية القائلة بالستر (وهو الغيبة عند الإمامية الاثنى عشرية) وفى ذلك يقول هنرى كوربان: «ليس من قبيل الصدفة أن يحتل الحساب الفيثاغورى ورموزع، مركزاً عاليًا فى

رسائل الإخوان، وأن يكـون عدد هذه الرسائل إحدى وخمـسين رسالة، وأن تبحث سبع عشرة منها فى العلوم الطبيعية (٥١ = ٣ × ١٧) فالعدد ١٧ يلعب دوراً بارزاً عند الغنوصيين اليهود.

أضف إلى ذلك، أن هذا العدد يشـير إلى عدد الأشـخاص الذين تكلم عليهم العرفان الشيعى المغيرة وهم الذين سـيبعثون إبان ظهور الإمام المهدى، ويعطى كل منهم حرفًا من الحروف السبعة عشر التى تؤلف اسم الله الأعظم، وكذلك فإن واحداً وخمسين مـتصوفًا ينهلون من بحر الـ عين - ميم - سين، يسهرون على أبواب حرّان.

وهى مدينة الصابئة والمركز الشرقىّ الأهم للفلسفة الفيثاغورية».

ولسنا نعجب من هذه المبالغة الظاهرة، فى البحث عما يشير إليه الإخوان فى أعدادهم وعـباراتهم، ذلك أن البارى سـبحانه «جعل الموجـودات بحسب طبيعة العد وخواصّه» على ما يقـول الإخوان، كما جعل العلوم «سلمًا يُصعد به إلى الفلك» وفى ما يلى نموذج من أقـوالهم، يتبين فيـه أسلوبهم فى لملمة الحكمة حيثما تبدت لهم.

قالوا: «إن العـاقل الفهم إذا نظر فى علم النجـوم، تشوقت نفـسه إلى الصعـود إلى الفلك والنظر إلى ما هناك معـاينة... والنفس، إذا فارقت هذه الجثة ولم يعقها شىء من سوء أفعالها..

فـهى هناك فى أقل من طرفـة عين بلا زمان لأ كـونهـا حيث همـتهـا ومحبوبُها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه...

«ويحكى فى الحكمة القديمة، إنه مَنْ قَدِرَ على خلع بدنه ورفض حواسه

وصعد إلى الفلك، جوزى هناك بأحسن الجزاء، ويقال: إن بطليموس كان يعشق علم النجوم، وجعل علم الهندسة سلمًا صعد به إلى الفلك. . . وإنما كان ذلك الصعود بالنفس لا بالجسد.

«ويحكى عن هرمس المثلث بالحكمة، وهو إدريس النبىّ عليه السلام، أنه صعد إلى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة، ثم نزل إلى الأرض فخبّر الناس بأحوال النجوم، قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٧].

«وقال أرسطاطاليس فى كتاب أنالوجيا شبه الرمز: إنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى. . .

«وقال فيثاغورس فى الوصية الذهبية: إذا فعلت ما قلت لك يا ديوجانس وفارق هذه البدن، فتكون جينئذ سائحًا غير عائد إلى الإنسانية ولا قابل للموت.

«وقال المسيح عليه السلام، للحواريين فى وصية له: إذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربى وأنا معكم حيثما ذهبتم، فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غداً.

«وقال رسول الله ﷺ: أنا واقف لكم على الصراط وأنكم ستردون على الحوض غداً فأقربكم منى منزلاً يوم القيامة، من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته».

ولا ينتهى تكديس الأقوال الحكمية عند هذا الحدّ، بل يتبعون هذا كله بشواهد من الشعر العربى والشعر الفارسى.

وعلى الرغم من الغموض الذى يـلف الدلالات الكاملة لهذه الأقوال، فإننا نستشف منهـا، فضلاً عن باطنية الإخوان، إشراقيـتهم من خلال المعانى التالية:

١ - التعلّق بالحكمة العتيقة.

٢ - توصُّل المعرفة طريقًا إلى الخلاص.

٣ - احتقار المادة والعالم السفلى.

٤ - الانتقـال من الزمان إلى الأزل عند انتـقال النفس، بالمعـرفة، إلى العالم العلوى.

٥ - أهمية العشق والمحبة فى توجيه النفس إلى الخلاص.

٦ - ضرورة التجرد التام عن العالم الحسى.

٧ - الإيمان بالملائكة وطبقاتهم وعلاقتها بالأفلاك.

نعم، عند إخوان الصفـا نزعة إشراقية واضحـة، فهم ينهلون من المنابع نفسها التى نهل منهـا الإشراقيون جميعًا ولكننا مع ذلك نبـقى متحفظين تجاه التأويلات المختلفة التى أعطيت وتعطى لأقوالهم، لأن جمعيتهم انقرضت دون أن يكشف واحد منهم عن وجهه فيترجم رموزهم للناس، والإخوان مراتب، يبدو من أسمائها وطبيعة العلاقـة القائمة بينها، أنها فى الوقت نفسه، مراتب معرفية وروحية، أرضيـة وسماوية على طريقة الإشراقيين، فالإخوان «الأبزاز الرحمـاء» هم فى الدرجة الدنـيا، يتصـفون بصـفاء النفس وسـرعة القـبول ويخضعـون للإخوان «الأخيار الفضـلاء» وهم الرؤساء أصحاب السـياسات، المتصفون بالعقل والحكمة.

وهم بدورهم يخضعون للإخوان «الملوك ذوى السلطان» القائمين على حفظ الناموس الإلهى، وهؤلاء وحدهم يتّصلون بأصحاب (أو صاحب) المرتبة العليا الذين «أشبهوا الملائكة بقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانًا والوقوف على أحوال الآخرة» فصاروا مصدرًا للعلم وللهداية.

(جـ) الإشراق عند ابن سينا:

يعتبر ابن سيا أول من أطلق اسم الحكمة المشرقية على هذا الاتجاه الفلسفى الصوفى الخاص الذى نتحدث عنه ولكن التسمية عنده تحتمل التأويل والمناقشة: هل هى الحكمة المشرقية نسبة إلى مصدر الإشراق وكونه مشرقًا، أو أنها الحكمة المشرقية نسبة إلى الشرق والمشرق، بمقابل الحكمة المغربية التى قال بها اليونانيون، لا سيما المشاءون؟

لقد نوقشت هذه المسألة مناقشات كثيرة مطولة، وربما كان أكثرها تفصيلاً وعمقًا بحث للمستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو نلّينو، نشر، للمرة الأولى، فى مجلة الدراسات الشرقية R. S. O المجلد العاشر سنة ١٩٢٥م بعنوان: «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية؟».

ثم نشره عبد الرحمن بدوى مع مجموعة أبحاث أخرى لعدد من المستشرقين فى كتاب بعنوان التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين.

وقد بيّن نلّينو فى هذا البحث أن الحكمة المشرقيّة التى عناها ابن سينا إنّما هى الحكمة الخاصّة بالمشارقة، دون المغاربة اليونانيين، وكانت أكثر حججه ظهورًا، أن لابن سينا كتابًا فى منطق المشارقة لا فى منطق الإشراقيين، يعارض فيه عددًا من المسائل الواردة فى منطق أرسطو.

ويبدو كذلك أن ابن رشد ١١٢٦ - ١١٩٨م يقرأ الحكمة المشرقية (بفتح الميم) عندما يورد فى المسألة العاشرة من كتاب تهافت التهافت نقداً لطريقة ابن سينا فى إثباته الموجود الأول بالاستناد إلى فكرة الواجب والممكن، بدل الرجوع إلى طريق الحركة كما فعل أرسطو.

قال ابن رشد: «وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأى، وقالوا: إنه ليس يرى أن ههنا مفارقًا، وقالوا: إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود فى مواضع، وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته المشرقية، قالوا: وإنما سمّاها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق».

وقد أضاف نلينو، مجموعة كبيرة من الشواهد الأخرى، والقراءات القديمة والحديثة، توجهًا بتحليل لغوىّ بيّن فيه بطرق الاشتقاق اللغوىّ، الأسباب المانعة قطعًا من أن تكون القراءة مشرقية (بضم الميم) قراءة محتملة، وانتهى إلى القول، أن الحكمة المشرقية التى عناها ابن سينا، كانت بحثًا كاملاً فى أقسام الفلسفة الثلاثة، أى المنطق والطبيعيات والإلهيات، على غرار ما ورد فى كتاب الشفاء ثم فى كتاب النجاة.

وقد وصلنا من هذا البحث، فقط القسم المنطقى فتلك الحكمة، لم تكن إذن مجرد كتاب فى التصوّف العقلى أو الطرق المستورة كما ظن كثيرون، بل هناك، عند ابن سينا، وجهة نظر متكاملة فى الوجود ينسبها إلى المشارقة، ويعارض بها وجهة نظر الفلاسفة المشائين.

وعلى الرغم من اعتقادنا بصحة هذا الرأى، فلا يسعنا التسليم بأن حكمة المشارقة تعارض، معارضة جذرية، ما أورده ابن سينا فى كتاب

الشفـاء، وفى الإشارات والتنبيـهات وفى سائر مـصنفاته المعروفـة، وإلا كان الرجل يناقض نفسه مناقضة صريحة وعن سابق تصور وتصميم، ثم إن شرّاح ابن سينا القـدماء، اعتمـدوا كلهم كتبـه المعروفة لدينا، لا سيـما موسوعـته الموسومة بالشفاء.

وتأتى إشارة ابن رشد إلى «مذهب أهل الشـرق» فى معرض كلامه عن الواجب والممكن عند ابن سـينا، لتثبت أن هـذا المذهب موجود، أو مـوجود قـسم كبـير منه، فـى كتـاب الشفـاء نفـسه، فـضلاً عن كـتاب الإشـارات والتنبيهـات، لأن معانى الواجب والممكن، موسعـة توسيعًا كامـلاً فى كتاب الشفاء.

وقد صرّح ابن سينا نفسه فى مقدمـة كتاب الشفاء، أن فيه إشارات، إذا تفطن القـارئ إليها، عـرف الحقـيقة البـاطنة التى تفضى إلى الـكمال، وأتى السهروردى المقـتول، زعيم الحكمة الإشراقيـة من غير منازع، فاعتبـر إشراقه متممًا لفلسفة ابن سينا، والسهروردى، وتلاميذه، وشراحه بعده، يعتبرون ابن سينا واحـدًا من الذين انكشف لهم السـر ويقتـبس السهروردى عن ابـن سينا عددًا من الأفكار الأسـاسية فى الفـيض ومراتب الموجودات وروحـانية النفس ودرجات العقل، وطبيـعة المعرفة العقلية، وطبيعـة إدراك الذات ذاتها من غير واسطة.

ثم عددًا من الموضـوعات كموضـوع قصة حى بن يقظان وقـد صارت قصـة الغربة الغـريبة، قال السـهروردى: «إنى لما رأيت قصـة حى بن يقظان وصادفتها، مع مـا فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشـارات العميقة، عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون فى الكتب الإلهية إلا فى

آخر الكتاب، أردت أن أذكر طوراً فى القصة سميتـها أنا قصة الفريبة الغربية»
وثمة عدد من المقاطع فى كتب السهروردى، نجدها فى نصها الحرفى فى كتاب
ابن سينا كـ الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات.

من ذلك مثـلاً كلام السهـروردى على التفاؤل فى المشـارع والمطارحات
وقوله «إن الخيـر يبقى أعمّ من الشر» ثم كلامه على اللذة والسـعادة، ونظريته
فى اتصال النفوس ثم نطريته فى السعادة الروحـية وتأويل أحوال الحياة الثانية
ثمّ تفـسيـره النبوة بـالحدث والعـقل القدسى وقـوله إنهـا إشراق على القـوة
المتخـيلة... وغير ذلك كـثير، هذا كله يثـبت من غير شك مـنزلة ابن سينا
الرفيعة عند الحكماء الإشراقيين من خلال كتبه المعروفة لدينا.

والأثر الذى كان له فى وضع أساسات الحكمة المشرقية بنسبتها إلى أهل
المشرق، ولذلك، فـإن الأقسام التى ضاعت من كـتاب الحكمة المشرقـية (إذا
كانت هناك أقســام ضائعة) لم تضيِّع علينا الكثيـر من آراء ابن سينا، بدليل ما
ذكرناه من أوجه الشبه التى نصادفها بين ابن سينا المعروف لدينا والسهروردى،
وبدليل مـا نعرفـه عند الشـيخ الرئيس من تكرار الفكرة الـواحدة فى كـتبـه
المختلفة.

ومهما يكن، فإن ابن سـينا هو المنظِّر الأول لمذهب الإشراق، استوعب
ما قـاله سلفه الفارابى وأضـاف إليه نفحة روحـية أقوى سـاتمدها من التراث
القـديم بمختلف تيـاراته ومذاهبـه، لا سيـما المذهب الإسـماعـيلى والمذهب
الأفلاطونـى المحدث، وعند ابن سـينا نجد أول توضيـح للفرق بين المسـتوى
النظرى التقليدى من الـتفكير الفلسفى والمسـتوى الإشراقى الذى يتم التوصل
إليه بالعقل القدسى.

وقد خصّ به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيين الذين يصلون إلى خالص المعرفة الإلهية، والعقل القدسى الذى يدرك العلوم بالحدس أرفع من العقل المستفاد الذى يدركها من خلال الحدود الوسطى، لأن الحدس درجة خاصة من الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال، ربما اشتدت فى بعض الناس بحيث لا يحتاجون إلى تخرج وتعليم، بل تصبح العلوم حاضرة فى ذهنهم دفعة، «ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولانى عقلاً قدسيًا».

فالحدس أفضل من تلفكر التقليدى لأنه أسرع وصولاً إلى مطلوبه، وأكثر وضوحًا إذ ليس بينه وبين مطلوبه واسطة، وأكثر يقينًا لوضوحه ولمصدره الإلهى، والحدس هو ذلك النور الذى يشرق نم العقل الفعّال على عقلنا الإنسانى وعلى خيالنا أيضًا فتكون النبوة، قال بان سينا: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء.

وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدسًا، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعال فى كل شىء. . . وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى مراتب النبوة، والأولى زن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية».

وهذا النوع من الإدراك المباشر للعالم الإلهى، هو الذى يجعل النفس الإنسانية فى غاية اللذة والسعادة، لأن اللذة، كالسعادة، إنما هى فى حصول الكمال، ولكل شىء كماله الذى يلائمه.

فللحسّ ما يلائمه، وللغضب أيضًا «وللنفس الناطقة مصيرها عالمًا عقليًا» و«الحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يتلفتون إلى تلك، وإن أعطوها فلا

يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقاربة الحق الأول، ومع ذلك فإن من لم يفز بدرجات الوصول.

فإنه لا يستطيع أن يدرك حقيقة اللذات الروحية بل يتخيلها فقط، و«تكون حاله عندها حال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها».

وقد رتب ابن سينا درجات الوجود الروحانى التى تمر بها النفس فى صعودها إلى الحق فقال: «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا مرتسمًا فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض من الكل، مبتدئًا من مبدأ الكل، سالكًا إلى الجواهر الشريفة.

فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعًا من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالمًا معقولاً موازيًا للعالم الموجود كله مشاهدًا لما هو الحسن الملق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدًا به ومتقشًا بمثاله ومنخرطًا فى سلكه وصائرًا من جوهره».

والذين يسلكون هذا المسلك هم العارفون فى الحقيقة، والعارف فى رأى ابن سينا هو «المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق فى سره» وهو يتميز من الزهد ومن العابد لأن زهده تنزه، وعبادته لأجل العبادة «لا لرغبة أو رهبة».

«وللعارفين مقامات ودرجات يُخَصُّون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم، قد فضّوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس»ودرجاتهم قسمان: درجات سلوك ودرجات وصول.

أما درجات السلوك فهى: الإرادة والرياضة والأوقات، وهى تفضى إلى خلسات من المشاهدة، ثم تليها درجات الوصول حيث النور حجاب النور، وهى التى «لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف عنها المقال غير الخيال، فمن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة».

والعارف يتخلق بأفضل السجايا: فهو هش، بش، متواضع، حليم، رحيم، آمر بالمعروف برفق ونصح، «شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت، وجوّاد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه أكبر من أن تحرجها زلة بشر، ونسَّاء للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق».

وإلى ذلك، فإن العارفين عند ابن سينا، على مراتب: الزهد المعرض عن متاع الدنيا، والعابد المواظب على العبادات، والعارف المنصرف إلى عالم العقول يقبل إشراق النور الاسمى، والعارفون طبقات بالنظر إلى أحوالهم الروحية.

فهناك المريد الذى يروِّض ذاته بأعمال الفضيلة وربما سنحت له خلسات من نور الحق، وفيهم المخطوف والمجذوب الذى ذهلته ومضات النور، وفيهم المألوف الذى طالت به المشاهدة التى يعجز عن بيانها لسان البشر، وربما كانت هذه الفكرة الأخيرة، هى التى حدث ابن سينا إلى وضع القصة الرمزية حيث تتجلى نزعته الإشراقية بأوضح مظاهرها، تكفى الإشارة إلى مضمون قصتين عنده عما رسالة الطير وقصة حى بن يقظان.

ففى الأولى يصور ابن سينا طائفة من الطير قد وقعت فى حبائ الصيادين وكانت كلما فزعت إلى الحركة زادت الشَّرَكَ تعقيداً، فيئست من الخلاص واستسلمت للشرك واستأنست به واطمأنت إليه.

ثم لحظ واحد منها (ابن سينا نفسه) رفقة تظير وفى أرجلها بقايا الحبائل، فاستنجدها فأنجدته فطار واقتفى آثارها، ففروا جميعًا بين صدفى جبل الإله، وارتقوا حت يهامة الجبل فإذا أمامهم ثمانى شواهق تنبو عن قللها اللواحظ، وبعد جهد وكدّ انتهوا إلى السابع منها «فإذا جنان مخضرة الأرجاء ممتدة الأفياء عامرة الأقطار مثمرة الأشجار» فأكلوا من ثمارها وشربوا واستراحوا.

ثم قصدوا الثامن منها «فإذا شامخ خاض رأسه فى عناه السماء تسكن جوانبه طيور» ليس فى الوجود أعذب ألحانًا وأطيب عشرة، وقد أخبرهم هؤلاء أن وراء الجبل مدينة عظيمة «يتبوأها الملك الأعظم» فقصدوها وانتظروا الإذن بالدخول.

فلما ورد، أخذوا ينتقلون من صحن مشرق فسيح إلى صحن مشرق أفسح منه، حتى حجرة الملك الأعظم، فلما رفع الحجاب كانت المشاهدة وطالت الغيبة.

هكذا يمكن للنفس العالقة فى حبائل الجسد أن تتخلّص بمساعدة العارفين والمتوصفين فتصل إلى مشاهدة الحق إن كانت أهلاً لقبول إشراق النور عليها.

وفى قصة حى بن يقظان، يصور ابن سينا لقاء النفس بالعقل الفعّال وقد جعله فى صورة شيخ جليل بهى الطلعة، يعرّف بنفسه فيقول: «أما اسمى ونسبى فحى بن يقظان، وأما بلدى فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهى إلى أبى وهو حىّ».

ويمضى ابن سينا بصحبة هذا الشيخ الجليل قاطعًا الممالك الكثيرة

والوهاد الضيقة والجبال المرتفعة، إلى سهل فسيح منبسط وفيه اتجاهان: وأما جهة المغرب فظلمات فوق ظلمات، وأما جهة المشرق فأقاليم كثيرة متنوعة على النفس أن تجتازها كلها قبل الوصول إلى مصدر النور، وقد حرص ابن سينا فى قصته كلها على تغليف فكرته بالرموز ومنها الغامض وغير المألوف، على ما سيكون عليه أسلوب الإشراقيين بعده.

وعلى ما كانت عليه طرق الفرق الباطنية، وتلعب الأعداد، كالاثنين والسبعة والثمانية والسبع عشرة والثمانى والعشرين . . . دورًا كبيرًا فى هذه الرموز، كما أن الأوصاف التى يعطيها للقوى النفسية المختلفة، تذكرنا، فى مواضع كثيرة، برؤيا يوحنا الرسول.

فهو مثلاً إذا أراد أن يتحدث عن قوى النفس المحركة سماها «القرن الذى يسير» والقوة الغضبية «قبيلة فى خلق السباع» والقوة الشهوانية «قبيلة فى خلق البهائم» . . . وصور الأفلاك هى «القصور المشيدة والأبنية السرية» وهكذا، وأما الحق «الذى تنتهى المسيرة عنده فهو «الملك الأعظم» وهو «كله لحسنه وجه ولجوده يد» وهو «كالشمس لما أمعنت فى التجلى احتجبت وكان نورها حجاب نورها».

لقد وضع ابن سينا نظرية الإشراق ومصطلحات الإشراقيين وتعابيرهم، فحدثنا عن الرياضة والعبادة والإرادة والوقت والجذب والخطف والنفس التى تصبح محلاً ومرآة . . . ووضع أسلوب القصص الرمزى الذى صار أسلوب الإشراقيين المميز، «وكأنما شاء هذا الأرسطى الطبيب أن يثب من المحدود إلى ما وراء المحدود.

فاستعان على المادة الروحَ، وعلى المنطق الشـوقَ، وعلى المعرفة العلقية المقيدة بالحواس الحدس المتطلع إلى ما وراء المنظور».

(هـ) إشراقية السهروردى:

يعتبر السهروردى عند مؤيدى مذهب الإشراق، شيخ الإشراق الأعظم، وصلت الإشراقـية معه على الرغم من مـوته الباكر، ذروتها الحـقيقيـة، وأما مذهبه، فى خطوطه العريضة، فهو استمرار وتوسيع للإشراقية السينوية.

والحكمة المشـرقية عنده، هى تلك الحكمـة اللدنية التى تميز بهـا التراث الفارسى، غـير أن السـهروردى يحاول أن يجـمع هذه الحكمة من مـصادرها كافة، من هرمس إلى زرادشت مروراً بأفلاطون.

عـرف السهـروردى مؤلفـات ابن سينا، وتبـنى منطق المشرقـيين وتابع القصص الرمـزية التى كان الشيخ الـرئيس قد بدأها، مؤكـداً أنه يريد إتمام ما أشار إليه سلفه، وهو يرى أن ابن سينا قصر عن إدراك الحكمة اللدنية الحقيقية لأنها جـهل أصولها الـفارسيـة القديمة، فأتى هو بعـده ليحيـى تلك الحكمة النورانية الشريفة.

غير أن تـأثر السهروردى العمـيق بأفلاطون - وهو يسميـه: «إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» - يجعل من إشراقيته نوعًا من قراءة المثل الأفلاطونية بلغة زرادشتـية، تغلب فيهـا أصوات الملائكة النورانيين، وكأن النزعة الشـرقية إلى الجمع والتكديس، جعلت السهروردى، قبل وضع كتابه حكمة الإشراق، يترسم خطى ابن سينا فى كتاب الشفاء وفى كـتاب النجاة، فيضع مؤلفاته فى الحكمة المشائية أولاً وهى تتناول المنطق والطبيعيات والإلهيات.

وفيها، فضلاً عن هذا التقسيم الثلاثى السينوى، مقاطع عديدة شديدة الشبه بما ورد عند ابن سينا، من ذلك مثلاً كلامه على وظائف النفس المختلفة وعلى ماهيتها ومصيرها، وحقيقة لذتها وسعادتها، ثم الكلام على الخير والشر واعتبار الخير أعم من الشر ف نظرية تفاؤلية، ثم نظريته فى اتصال النفوس.

وفى السعادة الروحية وتأويل أحوال الحياة الثانية ثم تفسيره النبوة بالقوة الحدسية وبإشراق يفيض على القوة المتخيلة... هذا وغيره مما أثبته ابن سينا، يعتبره السهروردى من المسلمات التى لا تحتاج إلى مزيد من الشرح والأدلة.

غير أن السهروردى يعود فيتجاوز الفلسفة النظرية كلها، أكثر مما تجاوزها ابن سينا، من خلال رؤيا روحية ذهولية، يدَّعى أنها فتحت أمامه أبواب العالم الزوحانى الذى تحقق منه بالمشاهدة.

ومن لم يصدّق هذا، فعليه بالرياضيات الروحية، فعساه يفوز بخطفه نريه «النور الساطع فى عالم الحبروت ويرى الذوات الملكوتية، والأنوار التى شاهدها هرمس وأفلاطون، وأخبر عنها زرادشت».

ومع تأليهه أفلاطون ومهاجمته المشائين القاصرين عن إدراك العالم النورانى، فإن السهروردى يجل الحكيم أرسطو، ويذكر أنه تحدّث إليه فى رؤى كثيرة، ولكنه أرسطو آخر، ألْبَسَهُ ثوبَ أفلاطون فجعله يبدأ بالقول: «ارجع إلى نفسك» ويشدد على العلم الحضورى الذى يتجاوز المنطق ويُثْنى على أستاذه أفلاطون، ويرى أن الفلاسفة الإسلاميين لم يصلوا «إلى جزء من ألف جزء من رتبته».

وعلى ذلك فحن نجد «شيخ الإشراق أكثر ميلاً إلى الصوفية، بحيث

يعتبر أبا يزيد البسطامى، وسهلاً بن عبد الله التسترى (المتوفى ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م) من أفضل أساتذته، فيربط التصوف الإشراقى النظرى بالتصوف العملى ربطًا محكمًا.

وعلى الرغم من هذا الربط، فإن السهروردى يكمل الطريق النظرى من حيث الأقوال التى يأتى بها، ولو أنه يضعها على صعيد الحدْس والحضور والظهور وتجاوز المنطق جملة، فيقيم علمًا معقدًا للملائكة يأخذ بطرف بسيط من نظرية الفيض السينوية.

ويتركز على قطبية القهر والمحبة، وهى مقتبسة من أمبادقليس القائل بمبدأى والكراهية، غير أن جدلية الأنوار عند السهروردى، وما يتولد من انعْكاسات بعضها على بعض، يجعلان قارئ حكمة الإشراق وكأه إزاء بؤرة نور عظيمة داخل مكعب جُعلت سطوحُه الداخلية الستة من المرايا الصقلية المتوازية، فتولدت صور النور بعضها من بعض، إلى غير نهاية من حيث المبدأ.

وإلى ما لا يحصى من حيث الحقيقة والواقع، هذا ما جعل السهروردى يتجاوز صورة الكون التقليدي المأخوذة من كتاب المجسطى Almageste فيتصور الفلك منفتحًا على «ما لا يعد ولا يحصى».

ثم، إذا كانت الفلسفة التقليدية «هى العلم بالوجود من حيث الوجود» فإن هذا التعريف ينطبق فى الظاهر، على مذهب السهروردى الذى يولى عنايته، مسألة مراتب الموجودات ودرجاتها فى الوجود، غير أن الترتيب الذى يأتينا به فى حكمة الإشراق، والذى يبنيه على مفهومى النور والظلمة لا على مفهومى الصورة والمادة، من الصعب جدًا أن نفهمه بصورة واضحة، أو أن

نجد له أساسًا عقليًا أكيدًا، كما هى الحال فى نظرية الفيض الأفلوطينية أو السينوية.

فالسهروردى هنا، يدعى معرفة هذه الأمور الإلهية بالاعتماد على كشف إشراقى، هو أقرب ما يكون إلى المشاهدات الصوفية، ثم يسرد لنا أسماء الملائكة المنبثق بعضها من بعض، وكأنه يتحدث عن أمور بديهية معروفة من ذاتها، والذى نستطيع أن نقوله بشىء من الوضوح، هو أن السهروردى يضع سلسلة من الفيوضات النورانية لا علاقة لها البتة بعالم الفلك، ويسميها عالم الملائكة، وفيها «طبقات الطول» النازلة فى الوجود، وفيها «طبقات العرض».

وفيها «الأمهات» التى يفيض عنها غيرها، وفيها التى لا تكون علة لشىء آخر، وكأنها قاعدة الهرم فى عالم الملائكة النورانى، الذى ربما أشبه، من حيث شكله العام، عالم المثل الأفلاطونية، بل ربما كان ترجمة زرادشتية إشراقية للغة المثل، كما أشرنا من قبل.

ومهما يكن، فإن العالم الملائكى، ينتهى عند عالم «البرازخ والحواجز الذى يبدأ بفلك الثوابت وينتهى إلى ما دون فلك القمر، وهذا العالم، فى حقيقته الذاتية، هو عالم الظلمات، لا يُدْرَك إلا بالنور الفائض من العالم النورى الأعلى وهو الذى يستضىء الأنفس.

فيشرق بعضها أفضل من الشمس، وعلى ذلك كانت الطبيعيات نفسها، عند هذا الحكيم الإشراقى، خاضعة لمبادئ حدْسية نورانية وليس لمبادئ حدسية حسية، لأن كل ما هو حسى هو ظلمة وشر وخطأ.

ولأن التجربة الأساسية التى يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة الحق هى التجربة الذاتية، وهى حضور وكشف باطن ومطابقة بين العلم والعالم

والمعلوم، وفى هذا السياق، عندما يضع السهروردى مبادئ علمه يكتفى بأخذها من تجاربه النفسية، فيقول مثلاً: «ولى فى نفسى تجارب صحيحة، تدل على أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخان.

وصور معلقة ظلمانية وستنيرة فيها العذاب للأشقياء» ثم يأتى من شرّاح السهروردى، الشهرزورى وقطب الطين الشيرازى ١٢٣٦ - ١٣١١ فيعلقان على هذا الكلام بما يلى: «أنوار قاهرة، وهو عالم الأنوار المجردة العلقية التى لا تعلّق لها بالأجسام، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون، وأنوار مدبرة (وهو الثانى) وهو عالم الأنوار المدبرة الأسفهيدية الفلكية والإنسانية، وبرزخان (وهو الثالث) وهو عالم الحس، والمعنى، أن ثالث العوالم، عالم الأجسام، فيها، أى فى الظلمانية، التى هى العالم الرابع، للأشقيا، وفى المستنيرة النعيم للسعداء» ولا شك فى أن هذا الشرح يحتاج بدوره إلى شروح كثيرة.

ويبدو أن ما يزيد الأمور تعقيداً عند الإشراقيين، هو أنهم ينقلون رموز المثل الأفلاطونية، ورموز المعتقدات الدينية المتعلقة بالملائكة والجن والشياطين، إلى رموز جديدة خاصّة بهم، فيصبح علينا، من طريقة التحليل، أن نجتاز ثلاث طبقات من الرموز الكثيفة، إذا قصدنا أن نصل وإياهم إلى لغة مشتركة.

ولعل الطريق الأقصر إلى ذلك، هو فى القول إن عالم المثل الأفلاطونى، الذى كان فى الأصل مجرد عالم صور عقلية، ثم أصبح مع أساتذة الأكاديمية بعد أفلاطون، أعداداً مثالية، هذا العالم المثالى، أصبح، مرة جديدة، مع السهروردى وأتباعه، عالم كينونات نورانية خاصة؛ وبه تتم

القيـامة لأنه مـحلّ للأجسـام اللطيفـة، فتكون الحكمـة الإشراقيـة، من هذا القبيل، مـحاولة لرفع التناقض بين الفلسفـة والدين، لا سيما بعـد الضغوط التى مـورست على الفلاسـفة المشـائين إثْرَ ظهـور كتـاب تهافت الفـلاسفـة للغزالى.

فكان الحدس الإشراقى الذى لا يخـتلف فى طبيعتـه المبدئية عن الذوق الصوفى، هـو الرد الذى أتى به الفلاسـفة المتألهـون، فرفـعوا معـهم العلوم المنطقية والطبيعـية نفسها إلى مستوى الرؤيا الصوفـية، ونفذت كلّها إلى عالم مثل جديد.

ومما يؤكد أهمية هذا الاتجاه، أن القـصة الرمزية عند السهروردى إنما تتم أحداثها خارج إطار العالم العالم المحْسوس لتنقلنا مباشرة إلى عالم المثل، كما هى الحال فى قضية الغربة الغربية.

فيجـعلنا نعى غربتنا فى عالم الغرب الذى هو عـالم المادة، فنبحث عن وسيلة للرجوع إلى أصلنا المشرقى، وتتبع هذه الوسـيلة، طريقًا مزدوجًا يقوم على البحث وعلى التأله، معًا، أى على المعـرفة والإصلاح الخلقى بالفضيلة، لأن الإشراق الحقيقى إنما هو جمع الفلسفة مع التصوف.

والمتوغـل فى هذا الطريق المزدوج، هو، فى رأى السهـروردى، القطب الذى تدور حوله أفـلاك الوجود والذين يمكن أن يكون ظاهراً أو خفـيًا، قال السهـروردى: «فإن اتفق فى الوقت متـوغل فى التأله والبـحث، فله الرئاسة وهو خليـفة الله، فإن المتـوغل فى التأله لا يخلو العـلام عنه، وهو أحق من الباحث فحسب.

إذ لا بد للخلافة من التلقى، ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب، بل قد

يكون الإمام المتأله مستوليًا ظاهرًا مكشوفًا، وقد يكون خفيًا، وهو الذى سماه الكافة القطب».

هكذا تلتقى فى النهاية، الحكمة الإشراقيـة والعرفان الشيعى، وقد كان هذا الالتقـاء واحدًا من أبرز العـوامل التى جعلت للـسهروردى تأثيـرًا منقطع النظير فى الأوساط الباطنـية، وجعلت الحكم الإشراقية تستـمر بعده، ويبقى لها اتباع حتى يومنا هذا.

(و) الإشراقية بعد السهروردى:

نُقلت معظم مؤلفات السهروردى إلى الفهلوية وعدد من اللغات الهندية خلال القـرن الثامن عشر، وتسـتمر الحيـاة الفكرية للسهروردى، كمـا أشرنا سابقًا، من خلال العديد من المذاهب الصوفـية والإشراقية التى ما زال لها إلى اليوم أتباع كـثيرون، وكان من أبرز الذين أكـملوا طريق المعلم، وانتظموا فى «سلك الإشراقيين» شمس الدين الشهرزورى، وهو تلميذ السُّهَرَوَردى وشارح لكتـبه، ثم ابن كمـونة وقطب الدين الشـيرازى وكلاهـما من القرن الـسابع للهجرة، الثالث عشر للميلاد.

ثم كان لمذهب السهـروردى انبعاث جديد فى القرن الســادس عشر فى إيران على يد جـلال الدوَّانى وغيث الديـن منصور الشـيرازى ثم فى القـرن السابع عشر مع مـيرداماد وتلميذه صدر الدين محمـد الشيرازى المعروف بملا صدرا (المتوفى ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م) الذى بعتبـر اليوم، عند محبذى الإشراق فى إيران، أستاذ الحكمة من غير منازع.

أما فى بلاد المغرب فـقد كان للنزعة الإشراقيـة عدد من الأتباع أبرزهم ابن طفيل فى قـصته الرمـزية حىّ بن يقظان، وقد استـهل ابن طفيل مقـدمة

قصته هذه بأن جعل الغرض منها إيضـاح ما يمكنه إيضاحه «من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا».

ثم يذكر أنه وصل بالرياضة والتأمل، إلى مـقام، هو من الغرابة بحيث لا يصفـه لسان ولا يقوم به بيـان، لأنه من طور غيـر طورهما، وعالم غـير عالمهما، غـير أن الذى وصل إلى تلك الحال يعجز عن كتمـان أمرها وإخفاء سرّا بسبب مـا يتملكه «من الطرب والنشاد والمرح والانبسـاط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل».

وينبـه ابن طفـيل هنا إلى ما وقع فـيـه عدد من المتـصـوفين الذين لم تَعْصِمْـهُم العلوم، فصرّحوا بأقوال يعنى ظاهرها الاتحـاد بالله ووحدة الوجود معه مثل قول البسطامى «سبحان ما أعظم شأنى» وقول الحلّاج: «ما فى الجبّة إلا الله».

يؤخذ من الملاحظة السـابقة، أن الوصول إلـى الحق عن طريق المشاهدة والإشراق الروحى والذى لا يكون بطبيـعته إلا ثمرة اختبـار روحى شخصىّ، يفـتـرض أولاً تحصـيل الفلسـفـة النظرية، وهاتان الخطوتان همـا، فى لغـة السهروردى: البحث ثم التـأله، وقد قال فيهما ابن طفـيل: «استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر.

ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشـاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا» وإذا كان «البحث والنظر» هما عبارة عن تحصيل العلوم العلقـية على اخـتلافهـا، وهى التى تسـمى فلسفـة، فإن الوصول إلـى رتبة «الذوق والمشاهدة» يحتـاج الرياضة الروحية وحياة التـأمل على حدّ ما أوضح ابن سينا عندما يقول فى السـالك: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما،

عنَّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه.

ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض، ثم إنه ليوغل فى ذلك، حتى يغشاه فى غير الارتياض فيكاد يرى الحق فى كل شىء، ثم يتدرج فى المراتب حتى تصبح ذاته مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق فتدر عليه اللذات العلى.

وكأن هذا الذى ذكره ابن سينا، تحقق لحىّ بن يقظان بعدما استطاع بالنظر العقلى أن يتحقق من وجود الله ومن كونه الجمال المطلق والمعشوق المطلق، وبعدما عرف من طريق النظر أيضًا أن مشاهدة الحق تعالى، والبقاء معه هما أفضل ما يمكن أن يتصور من لذة ومن سعادة، حينئذ حصل له شوق حثيث إلى معرفة هذا الفاعل الأول عن طريق المشاهدة.

«وقد رسخ فى قلبه فى أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة فى كل شىء إلا فيه، وذهل عمّا كان فيه تصفح الموجودات واشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول» هكذا كانت لحىّ بن يقظان الإرادة التى هى شوق ونزوع إلى العالم العلوى، ثم كانت له الرياضة من تشبهه بعالم الأفلاك خاصة، فانصرف إلى الزهد والتأمل حتى تحققت له المشاهدة، فكانت «تغيب عن ذكره فكره جميع الذوات إلا ذاته.

فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحض، وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتَّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وميع القوى المفارقة للمواد.

والتى هى الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود».

ومع ذلك، فإن حى بن يقظان، لم يقع فى الاعتقاد الخطر بالحلول أو بوحدة الوجود، لأنه عرف «أن الكثير والقليل، والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هى كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة، العارفة بذات الحق عز وجل، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة».

وتتابع الإشراقية رحلتها من المغرب إلى العالم اللاتينى ولكنها لا تظهر هناك بشكل واضح قبل القرن السادس عشر، وفضلاً عن تأثر الفكر الغربى بالأفكار الشرقية واليونانية عامة، وبالفكر العربى والإسلامى بصورة خاصة.

فإن الإشراقية الأوروبية، نشأت كردّة فعل على التزمُّت الدينى والتعصب المذهبى من جهة أولى، ثم كردة فعل أيضًا على المذاهب الفلسفية المتطرفة فى ماديتها، فكأن الإشراقية هناك كانت وسيلة للتحرر ولاسترداد معنى الوجود الإنسانى الذى يُفْقَد إذا صار الإنسان مجرد كمية مهملة فى بحر المادة غير المحدود ويُسْتَرْجَعُ إذا استعاد الإنسان إدراكه لذاته.

وأدرك الحق فى ذاته فاتصل بالله، وتسيطر على الإشراقية اللاتينية، أفكار إكهارت Maitre Eckhart (نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر للميلاد) وهى بالتالى ترتبط بالأفكار الدينية المسيحية لا سيما برؤيا يوحنا الإنجيلى، ولكنها ترفض السلطوية الفكرية التى عرفتها المذاهب المدرسية فى القرون الوسطى.

وأما فى القرن السادس عشر، فإنها ترتبط بأسماء عدد من المتصوفين والكيماويين الألمان، أبرزهم براسيلس Paracelse وفلنتين فيجل Valentin Weigel Boheme .

٥ - الإشراق والفلسفة النظرية:

عرفنا أن النزعة الإشراقية هى تيار فكرى ضخم، يحمل فى داخله التراث الشرقى، من الشواطئ الشرقية للمتوسط حتى بلاد الصين، ولكن الإشراق لم ينتظم فى مذهب مستقل له مبادئه وطرقه وغاياته ووسائل تعبيره إلا بتأثره بالمذاهب الفلسفية اليونانية وبأخذه عنها.

ولذلك نجد الإشراقيين المسلمين، يعتبرون فيثاغورس وأمبادقليس وأفلاطون وأرسطو. . . من الحكماء الإلهيين جنبًا إلى جنب مع هرمس وزرادشت ومانى وغيره، والحق، هو أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بشخص أفلوطين خاصة، هى التى استوعبت الروحانية الشرقية أخضعتها لنظام المنطق اليونانى.

فصارت الإشراقية معها قريبة من الفلسفة العقلية بمقدار قربها من الدين والتصوف وإن كانت تتميز من الفلسفة المشائية خاصة، كما تتميز من الدين ومن التصوف أيضًا، وربما اتضح الارتباط بين الفلسفة والإشراق كما اتضح الفرق بينهما أيضًا، فى مقدمة قصة حى بن يقظان لابن طفيل.

فالفيلسوف النظرى هو بمثابة الإنسان الذى ولد أعمى ونشأ فى مدينة وتعرف إلى جميع ما فيها بما عنده من الإدراكات الأخرى، حتى، إذا فُتح بصره لم ير شيئًا على خلاف ما كان يعتقده.

بل حصل له «فى ذلك كله أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما زيادة الوضوح والانبلاج، واللذة والسعادة» فحال الناظرين الذين لم يبلغوا طور الولاية، قال ابن طفيل: هى حالة الأعمى الأولى، والذين بلغوا طور الولاية هم كالذى فتح بصره، يبقى إذن أن العقل أداة صالحة لإدراك الوجود.

ولكنه يقف عند العالم الروحانى، لا سيما عند الموجود الأول، فيشتبه دون أن يدركه إلا إذا كان الحكيم صاحب حدس وإشراق، فيدرك ولكنه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بالسكوت.

ومع ذلك، فإن بعض الإشراقيين يصرون على تمييز الإشراق من الفلسفة النظرية منذ البداية إلى النهاية، فالسهروردى مثلاً، يشدد على أن الإشراق «علم حضورى» بينما الفلسفةُ «علم تصورّى» وهو، وإن أخذ بنظرية الفيض أو الصدور على طريقته الإشراقية.

فإنه ينتقد هذه النظرية التى ينسبها إلى المشائين إذ هى، فى رأيه، لا تفسر صدور الكثرة عن الوحدة ولا صدور المادة عن غير المادة، ويرى، أن هذا الإشكال «لا ينحل إلا عن طريقة حكمة الإشراق».

وفى الاتجاه نفسه، نرى ابن طفيل يجعل العاقل عاجزًا عن حل الإشكال المتعلق بقدم العلام وحدوثه، حتى إذا كان الإشراق انحلت معه الإشكالات كلها، إن الفلاسفة يضعون النظريات.

ولكنهم عاجزون عن التحقق، بالاختبار الروحى، من صدق ما يذهبون إليه، ولذلك، فإن السهروردى، فى كتاب التلويحات، يجعل أرسطو يخاطبه فى المنام، ويعترف له بأن البسطامى، وسهل التسترى وأمثالهما «هم أفضل الفلاسفة والحكماء حقا».

وربما كان موقف الإشراقيين من المنطق، هم أبرز ما يميزهم من الفلاسفة المشائين، فالمنطق، عند الإشراقيين، ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحية النورانية، إنه فقط، أداة تنظيمية، تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التى ندركها بالإشراق.

ومن هنا كانت الفلسفة النظرية كلها مجرد مدخل إلى عالم التأمل والاختبار الروحى، هكذا يتعين موقع مصنفات السهروردى الأولى مثل التلويحات والمشارع والمطارحات على أنها تمهيد للفلسفة للحقيقية الإشراقية التى تضمنها كتابه حكمة الإشراق والسهروردى يقول بكل وضوح فى المطارحات: إن الصوفى غير المتفلسف هو صوفى قاصر، وكذلك الفيلسوف غير المتصوف هو فيلسوف ناقص.

٦ - الإشراقية والصوفية:

وربما اشتدت الروابط بين الإشراق والتصوف أكثر مما هى شديدة بين الإشراق والفلسفة النظرية، لا سيما الفلسفة المشائية، غير أن بينهما فرقًا فى نقطتين أساسيتين علينا إيضاحهما:

النقطة الأولى: هى فى موقف كل فريق من العقل فالإشراقيون ينطلقون من المعرفة العقلية، من حيث المبدأ بالرغم من تأثرهم بمذاهب مختلفة قد تكون بعيدة كل البعد عن مبادئ العقل، فقد رأينا ابن سينا مثلاً، فيلسوفًا عقلانيًا وعالمًا فى المنطق والطبيعيات وغيرهما، قبل أن يتكلم على الإشراق والمعرفة الإشراقية.

ورأينا عند السهروردى أبحاثًا فى المنطقة والطبيعيات والإلهيات لا تقل تفصيلاً وعمقًا عما نجده عند سائر الحكماء الفلاسفة.

وأما ابن طفيل فإنه يحكى لنا فى قصة حى بن يقظان، حكاية العقل البشرى فى ارتقائه من المحسوس إلى ما وراء المحسوس وفى اكتشافه جميع حقائق الوجود، بينما نجد المتصوفين جميعًا متفقين على أن العقل عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية وأن سلوك الطريق الصوفى لا يكون بالمنطق بل بالتوبة والورع والزهد وسائر الفضائل الصوفية.

وقد اتخذ موقفهم هذا شكلاً واضحًا مع الغزالى الذى بيَّن فى جدله مع الفلاسفة فى كتاب التهافت عجز العقل عن الوصول إلى الحق، كما حاول أن يبين فى كتاب المنقذ أن الصوفية وحدهم، «هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة» ليس لأنهم أصحاب جدل ومنطق بل لأن «جميع حركاتهم وسكناتهم، فى ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النوبة على وجه الأرض، نور يستضاء به».

والنقطة الثانية: المرتبطة بالنقطة الأولى: هى فى الأساس الذى يبنى عليه كل من الإشراقيين والمتصوفين، فالإشراقيون ينطلقون من المعرفة وهم فى ذلك مخلصون للتقليد الغنوصى والأفلاطونى المحدث الذى يجعل من المعرفة طريق الخلاص الأوحد، بينما المتصوفون ينطلقون من العبادة بمفهومها الدينى.

ولو أن بعضهم يُحل نفسه من العبادات فى مرحلة لاحقة، وقد تنبه عدد من المتصوفين إلى هذا الفرق الجوهرى فقام السهروردى المتصوف (المتوفى ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) (وهو غير السهروردى الإشراقى الذى مر ذكره) يهاجم الإشراق والإشراقيين فى كتابه: «عوارف المعارف»[1] ويعتبر أن الانصراف إلى الخلوة والتأمل، بغية التوصل إلى الإشراق والمشاهدة.

---

(١) تحقيق: الدكتور أحمد السايح والمستشار توفيق وهبه، ط مكتبة الثقافة الدينية.

يجب أن يكون مأخوذًا من الشريعة ومن التشبه برسول الله، وإلا، فإن هذه الأعمال تبعد الإنسان عن الله، وعنده، إن الفلاسفة الإشراقيين يريدون الكرامة لأنفسهم، بينما الله يطلب منا الطاعة والاستقامة.

ومع ذلك فبين الإشراقيين والمتصوفين مسائ عديدة مشتركة، حتى إن السهروردى، شيخ الإشراقيين، يعتبر البسطامى، وسهل التسترى المتصوفين، من أفضل أساتذته.

بل هما عنده «أفضل الفلاسفة والحكماء حقًا» وطبيعى أن تكون العلاقة وثيقة بين الإشراق والتصوف لأنهما ينهلان من منابع مشتركة ويقولان بمعرفة ذوقية مشتركة تتجاوز العقل وإمكان التعبير، وكلاهما يلجأ إلى الرموز ويكثر من استعمال النور، رمز المعرفة، والنار، مصدر النور ورمز المحبة.

وقد بيّن الدكتور عمر فرّوخ فى كتابه التصوف فى الإسلام: أن محيى الدين بن عربى، ١١٦٥ - ١٢٤٠م، إمام المتصوفين متأثر بالمذهب الإشراقى وأنه تحول من التصوف إلى الفلسفة سواء فى نظريته فى وحدة الوجود أو فى الإنسان الكامل، ثم فى نظرية الحب عنده فضلاً عن مقالاته الرمزية التى تقربه من ابن سينا، فى رأى المؤلف نفسه، أن الرمزية عند ابن الفارض ١١٨١ - ١٢٣٥م.

وعند جلال الدين الرومى فى ديوانه المثنوى، ليست ببعيدة عن رمزية الإشراقيين عمومًا، وأما فريد الدين العطار ١١٤٢ - ١٢٢٠ فى قصته منطق الطير فهو يكمل الطريق الذى بدأه ابن سينا فى قصة الطير.

والحق أننا نجد الاتجاه المعرفى الفلسفى عند المتصوفين فى مرحلة مبكرة جدًا من نشأة التصوف الإسلامى وقبل أن تظهر النزعة الإشراقية فى الفلسفة

الإسلامية، فهذا معروف الكرخى (المتوفى سنة ٢٠٠هـ) يعرف التصوف بقوله: «هو الأخذ بالحقائق» ومثل هذا الاتجاه تجده أيضًا عند أبى سليمان الدارنى (المتوفى سنة ٢١٥هـ) بل إن أقواله فى النور والإشراق أكثر وضوحًا من أقوال سائر المتصوفين، ثم يأتى ذو النون المصرى (المتوفى ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) وهو أستاذ فى الكيمياء والسحر والطلسمات والفلسفة والتصوف.

وكلامه مشهور عند المتصوفين وعند الإشراقيين على حد سواء، وقد تطول لائحة المتصوفين الذين تحدثوا عن الإشراق أو الذين يعتبرهم الإشراقيون من جماعتهم، نكتفى بالإشارة إلى ما يقوله إبراهيم بن أدهم عن العقبات الست التى يجتازها السالك، وهى كالأبواب السبعة عند الغنوصيين والشواهق عند ابن سينا.

وثمة موضوعات واسعة للدراسات المقارنة بين نظرية الفيض الإشراقية والفلسفية وما يقوله المتصوفون فى فيض الجمال (عبد الرحمن جامى ١٤١٤ - ١٤٩٢، جلال الدين الرومى ١٢٠٧ - ١٢٧٣) أو فيض الحب (الحلاج، ابن عربى...).

هذا كله يبين بوضوح، أن الإشراقية والصوفية نهلا من منابع واحدة وسعيا إلى غايات مشتركة، ولكن كل حركة منهما تلونت بلون معين بحسب طغيان أحد العناصر على غيره فى التركيبة المعقدة لهاتين الحركتين[١].

---

(١) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، ص١٣٠، ط معهد الإنماء العربى، بيروت ١٩٨٨م.

ترجمة شهاب الدين السهروردى
صاحب كتاب حكمة الإشراق

شهاب الدين السَّهْرَوَرْدى (٥٤٥هـ - ٥٨٦هـ) هو يحيى بن حَبَش بن أميرَك، وكنيته أبو الفتوح، ولقبه شهاب الدين. فيلسوف إسلامى كردى.

سُهْرَوَرْد - وقد تسمى سَهْرَوَرْد أيضًا - بلدة كردية قريبة من زَنْجان، فى شمال غربى إيران، وهى منطقة ميديا القديمة. ذكرها كل من الاصطخرى (ت ٣٤٦هـ)، وابن حوقل (ت بعد ٣٦٧هـ)، وياقوت الحموى (ت حوالى ٦٢٦هـ)، وأبو الفداء (ت ٧٣٢هـ).

ضمن منطقة الجبال، ويشكل شرقى كردستان وجنوبيها حوالى ثلاثة أرباع منطقة الجبال، وتقع سُهْرَوَرْد غربى هذه المنطقة، وشمالى شهرزور، على تخوم إقليم كردستان - العرقا مع إيران (انظر خريطة إقليم الجبال).

وقد ذكر ابن حوقل فى كتابه (صورة الأرض، ص ٣١٤) أن سهرورد تشبه شهرزور من حيث «رغد العيش، وكثرة الرخص، وحسن المكان، وخصب الناحية، بحالة واسعة، وصورة رائعة، وقد غلب عليها الأكراد».

نشأته وثقافته:

اسمه - حسبما ذكره ابن خلكان وضبطه - هو يحيى بن حَبَش بن أميرَك، وكنيته أبو الفتوح، ولقبه شهاب الدين، ولُقِّب بالمقتول، وبالشهيد.

وابن خلكان هو خير من يعرف أسماء الكرد ويضبطها فهو كردى،

ومطونه قريب م موطن السهرردى، ولم يكتف ابن خلكان بضبط كلمة (أَميرَكْ)، وإنما أوضح دلالتها عند الكرد، فهى تصغير لكلمة (أمير).

ذاكرًا أن (الكاف) تلحق أواخر الأسماء للتصغير؛ وهذا أمر معروف فى اللغة الكردية قديمًا وحديثًا، مثل: مصطفى - مِصْطِكْ، خليل - هَلّك، شيخ - شَيخمْ، وهكذا دواليك.

وقد ولد السهروردى حوالى منتصف القرن السادس الهجرى، ويقع تاريخ مولده بين سنتى (٥٤٥هـ/ ١١٥٠م)، و(٥٥٠هـ/ ١١٥٥م)، وأمضى سنى حياته الأولى فى بلدته سهرورد، وهناك تلقّى ثقافته الأولى، سواء أكانت دينية أم فلسفية أم صوفية، ولا توجد معلومات حول تفاصيل مرحلته العلمية الأولى.

ولم يكتف السهروردى بما تلقّاه من العلوم فى بلدته سهرورد، وإنما قام برحلات علمية عديدة، مثله فى ذلك مثل كثيرين من طلبة العلم فى عصره، فكان كثير الترحال من بلد إلى آخر، وكان كلما حل ببلد يبحث عن العلماء والحكماء فيه، فيأخذ عنهم، ويصاحب الصوفية، ويأخذ نفسه بما كانوا يمارسونه من مجاهدات ورياضات روحية، وقد قال فى آخر كتابه (المطارحات): «ها هو ذا قد بلغ سنّى تقريبًا ثلاثين سنة، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارِك مطّلع على العلوم، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها، وأكثر العجب من ذلك».

وقد سافر السهروردى وهو صغير شرقًا إلى مَراغة وأصفهان، وغربًا إلى بلاد الشام وآسيا الصغرى (تركيا حاليًا)، ومن أساتذته الأوائل فى مراغة مجد الدين الجيلى أستاذ فخر الدين الرازى.

وفى أصفهان التقى بتلامذة اليلسوف الشهير ابن سينا، واطمأن إلى صحبتهم، وأولع بهم، فكانوا أصدقاءه. واتصل السهروردى بالشيخ فخر الدين الماردينى، وكانت بينهما صحبة، ويبدو أثر ذلك فى مذهبه المَشّائى، وسافر إلى دار بكر أيضًا، وكان يفضل الإقامة فيها.

واتصل بأمير خربطون عماد الدين قَرَه أرسلان، وهدى إليه كتابه (الألواح العمادية)، ويرى المستشرق ماسينيون أنه أسس مذهبه الإشراقى فى بلاط هذا الأمير، واستقر به المقام أخيراً فى مدينة حلب، وهناك كانت خاتمته المأساوية.

فكره الفلسفى الإشراقى:

اليونان هم الآباء الحقيقيون للفلسفة بمعناها الدقيق، تلك حقيقة لا ريب فيها، وقد جمعت فلسفة سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) بين المثالية والمادية، فى حين طغت المثالية على فلسفة تلميذه أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)، وطغت المادية (المشّائية) على فلسفة أرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق.م) تليذ أفلاطون.

وترجع الفلسفة الإشراقية إلى الفيلسوف اليونانى أفلاطون، وقد يكون أفلاطون فى إشراقيته متأثراً بالزردشتية فى عهدها المتأخر، وتتخذ الإشراقية عند أفلاطون صيغة فيض العالم عن العقل الأول (العلق الفعال).

أما فى صورتها الإسلامية فإنها تعود إلى حكمة المشارقة أهل فارس، وهى تعنى (الكشف)، وبعبارة أخرى: الإشراقية الإسلامية تعنى الوصول إلى المعرفة الحقيقية عن طريق الذوق والكشف، وليس عن طريق البحث والبرهان العقليين.

قال قطب الدين الشيرازى فى مقدمة كتاب (حكمة الإشراق للسهروردى): «إنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين من أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول.

لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنُسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف.

وكذا كان قدماء يونان، خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير». ويرى الإشراقيون أن المعرفة لا تقوم على تجريد الصور، كما يقرر المشّاؤون (أتباع فلسفة أرسطو)، بل هى معرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر الورانية صعودًا كان أم نزولاً.

والسهروردى من كبار مفكرى الفلسفة الإشراقية، ولا يعنى (الإشراق) هنا الذوق والكشف فقط، وإنما استعمله السهروردى استعمالاً خاصًا.

فقد ذهب إلى أن «الله نور الأنوار»، ومن نوره خرجت أنوار أخرى هى عماد العالمين المادى والروحى، وأضاف السهروردى أن (النور الإبداعى الأول) فاض عن (الأول) الذى هو (الله/ نور الأنوار)، وتصدر عن النور الإبداعى الأول أنوار طولية سماها (القواهر العالية).

وتصدر عن هذه القواهر أنوار عرضية سماها (أرباب الأنواع)، تدير شؤون العالم الحسى. وابتدع السهروردى عالمًا أوسط بين العالمين العلقى (نور الأنوار) والعالم المادى، سماه (عالم البرزخ) و(عالم المُثُل)، وهذا يذكرنا - ولا ريب - بعالم المُثُل فى فلسفة أفلاطون.

ويعد السهروردى أول من تصدّى للفلسفة المشائية فى القرن السادس الهجرى، فقد أعرب فى مؤلفاته عن تبرّمه بها، ونزوعه إلى الفلسفة الإشراقية، وهذا يعنى أنه كان صوفيًا أكثر من كونه فيلسوفًا، على أنه يضع الفلسفة والتصوف فى علاقة خاصة لا توجد عند غيره، وهو يميّز بين نوعين من الحكمة:

* الحكمة البحثية: وهى تعتمد على التحليل والتركيب والاستدلال البرهانى، وهى حكمة الفلاسفة.

* الحكمة الذوقية: وهى ثمرة مجاهدات روحية، ويحياها الإنسان لكنه لا يستطيع التعبير عنها، وهى حكمة الإشراقيين.

ولا يرى السهروردي تعارضًا بين الحكمتين، فالإشراقى الحقيقى هو الذى يتقن الحكمة البحثية، وينفذ فى الوقت نفسه إلى أسرار الحكمة الذوقية.

ويرى السهروردى أن الفكر الإنسانى غير قادر وحده على امتلاك المعرفة التامة، ولا بد أن يستعين بالتجربة الداخلية والذوق الباطنى، كما أن الاختبار الروحى لا يزدهر ويثمر إلا إذا تأسس على العلم والفلسفة. إن رؤية السهروردى هذه جعلته موسوعى النزعة، لا يقنع بكتاب، ولا يقتصر على شيخ، ولا يتقيد بفلسفة.

وقد جمع بين حكمة الفرس واليونان وكهنة مصر وبراهمة الهند، وآخى بين أفلاطون وزرادشت وبين فيثاغورس وهرمس.

آثاره الفكرية:

إن المصير المأسوى الذى انتهى إليه السهروردى جعل إنتاجه الفلسفى غير معروف بعض الوقت، وخاصة أن خصومه من الفقهاء حاربوا فكره ومنطلقاته

الثقافيـة، لكن تلامذته أخلصوه لفكره، واهتموا بتتبع أخـباره وتدوين إنتاجه العلمى، وقـد جاء فى المصـادر اسم تسعـة وأربعين كتـابًا له، ما بين منـثور ومنظوم، وهذ دليل على غزارة علمه، وسعة أفقه الثقافى.

ونذكر فيما يأتى بعضـها تلك المؤلفات: حكمة الإشراق - هياكل النور - التلويحـات - واللمـحـات فى الحـقـائق - الألواح العـمـادية - المشـارع والمطارحات - المناجاة - مـقامات الصوفيـة ومعانى مصطلحـاتهم - التعرّف للتصوّف - كشف الغطا لإخوان الصفـا - رسالة المعراج - اعتقاد الحكماء - صفير سيمورغ.

وبالمناسـبة سيـمورغ هو طائر سـيمـرغ الأسطورى فى التراث الشـعبى الكردى، وكنت أسمع من الجـدات والأمهات، وأنا صبى، قصـصًا أسطُورية حول هذا الطائر، وكن يسمّـينه (سِمْلق). وقد قسّم ماسينيـون إنتاجه العلمى إلى ثلاثة مراحل:

* مرحلة الشباب (العهد الإشراقى): الألواح العمادية، وهياكل النور، الرسائل الصوفية.
* مـرحلة العـهـد المشّـائى: التلويحـات، اللمـحـات، المقـاومـات، المطارحات، المناجاة.
* مرحلة العـهد الأخيـر: وقد تأثر فيـها بالأفلاطونيـة المحدثة، وبابن سينـا، ومن مؤلفـاته: حكمة الإشـراق، واعتقـاد الحكماء، كـلمة التصوف.

صراعات حادة!

لم يكن عصر السهروردى (القرن السادس الهجرى/ الثالث عشر الميلادى) عصر تسامح فكرى، إنه كان عصر صراعات سياسية ومذهبية حادة.

وكان حلقة من حلقات الصراعات الممتدة فى القرنين الرابع والخامس الهجريين: - أما مذهبيًا ففى القرن الرابع الهجرى كان أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) قد انقلب على المعتزلة بعد أن كان منهم، وأعلن الثورة عليهم، وراح يعمل فى مذهب الاعتزال هدمًا وتدميرًا، حاملاً لواء السنّة ضد المذاهب الباطنية والتأويلية، وسرعان ما وجد أتباع (المنقول) الحانقين على (المعقول) بغيتهم فى النهج الأشعرى.

ولا سيما أتباع المذهب الشافعى، فاعتنق كثير من الفقهاء والعلماء الفكر الأشعرى، وحمل لواءها بعض مشاهير المفكرين، من أبرزهم أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) الذى عُرف بلقب (حجّة الإسلام)، ربما لأنه حمل حملات شعواء على الفلاسفة، وحسبنا دليلاً على ذلك أن ألف لهذه الغاية كتابين هما (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة)، وعلى العموم كانت ثمة حملة شديدة من الاضطهاد والتعصب تشنّ ضد الفلاسفة والباطنية من إسماعيلية وإمامية وغيرهم من مذاهب الشيعة.

وأما سياسيًا فكان العالم الإسلامى موزعًا بين الخلافات العباسية السنية، والخلافة الفاطمية الشيعية، وكان البويهيون الشيعة قد هيمنوا على مقاليد الأمور فى إيران وكردستان والعراق (٣٣٤ - ٤٤٧هـ)، وأبقوا على الخلافة العباسية ظاهرًا، وتحكموا فى الخلفاء حقيقة.

وما إن برز التركمان السلاجقة فى الشرق - وكانوا قد اعتنقوا مذهب السنّة - حتى استعان بهم الخلفاء العباسيون للخلاص من البويهيين الشيعة، وهذا ما أنجزه السلاجقة، ووجدت المؤسسة السلجوقية الحاكمة أن الخط الأشعرى هو خير سلاح لتحقيق الانتصار الإيديولوجية على البويهيين، بعد تحقيق الانتصار العسكرى، كما وجدوه خير سلاح لمقارعة الأيديولوجية الفاطمية منافستهم القوية.

وسلك الزنكيون - وهم تركمان من أتباع السلاجقة - سملك سادتهم، وضغط آخر سلاطينهم نور الدين زنكى على واليه فى مصر صلاح الدين الأيوبى فى مصر لإلغاء الخلافة الفاطمية سنة (٥٦٧هـ/ ١١٧١م)، واتخاذ المذهب الشافعى بتوجهه الأشعرى مذهبًا رسميًا للدولة.

وكان الأيوبيون الكرد قد تربّوا على الثقافة ذاتها، فكان من الطبيعى أن يكون للمذهب الشافعى بتوجهه الأشعرى المقام الأول فى أرجاء الدولة الأيوبية.

فى حلبة المناظرة:

فى هذا المناخ الذى التحمت فيه السياسة بالثقافة نُظر بعين الريبة إلى كل دعوة باطنية، توجّسًا من أن يستعيد أتباع الفاطميين مواقعهم فى العلم الإسلامى، وكان من سوء حظ السهروردى أن حياته ذهبت ضحية هذه الصراعات السياسية بصور مؤلمة ومأسوية.

لقد توجّه السهروردى إلى حلب، وكانت حينذاك من أهم المدن فى شرقى الدولة الأيوبية، إنها كانت تحمى ظهر الدولة من بقايا الزنكيين فى

مناطق الموصل، ومن سلاجقة الأناضول، وكان هؤلاء يضعون العصى فى عجلات الاستراتيجية الأيوبية بين حين وآخر.

كما أن حلب كانت مدخل الدولة الأيوبية إلى كردستان، ذلك الخزان الذى كان يستمد منه المقاتلين من أبناء القبائل الكردية فى الظروف الحرجة، لذلك كان صلاح الدين قد ولّى عليها - أقصد: حلب - ولده الشاب الملك الظاهر، وأحاطه ببطانة من الفقهاء والعلماء. وكان من الطبيعى أن يقع التصادم بين السهروردى الفيلسوف الصوفى الإشراقى، بكل ما كان يتصف به من حماس الشباب، واعتداد بالذات، وشجاعة فكرية إلى حد التهور، وبين فريق من العلماء والفقهاء الأشاعرة الذين يعادون الحرية الفكرية، ويتوجسون شراً من عودة الفكر المعتزلى الذى يقدم العقل على انقل، ويحاربون الفلسفة، ويعادون الصوفية، خوفًا مما تشتمل عليه من باطنية، وحذراً من العلاقة بين الباطنية والتشيع؛ سواء أكان فاطميًا أم غير فاطمى.

وكان الملك الظاهر قد أُعجب بالسهروردى، بل أصبح السهروردى من أصدقائه، ونظراً لاشتداد الخلاف بين السهروردى والفقهاء دعاهم الظاهر إلى مناظرة فكرية.

وكان من جملة ما دار فى المناظرة بين الفقهاء والسهروردى ما يلى:

- الفقهاء: أنت قلت فى تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبيًا، وهذا مستحيل.

- السهروردى: ما حدا لقدرته؟! أليس القادر إذا أراد شيئًا لا يمتنع عليه؟!

- الفقهاء: بلى.

- السهروردى: فالله قادر على كل شىء.

- الفقهاء: إلا على خلق نبى، فإنه مستحيل.

- السهروردى: فهل يستحيل مطلقٌ أم لا؟!

- الفقهاء: كفرت! ويبيّن من هذه المناظرة أن السهروردى فرّق بين النقل والعقل، بين (الإمكان التاريخى) و(الإمكان العقلى).

فليست هناك استحالة مطلقة تعطل القـدرة الإلهية، وليس ثمة اعتراض فى الوقت نفـسه على صحـة النص الدينى القاضى بأن النبـى محمـداً خاتم الأنبياء. أمـا الفقهاء فقـد تمسّكوا بحرفية النص الدينـى، وأحسب أنهم كانوا أعجز من التـحليق فى الآفاق الفكرية والفلسفية التى كـان السهروردى ينطلق منها.

ثمن الشجاعة:

بلى إن الجرأة العلميـة كانت طبعًا فى السهـروردى، وكانت تلك الجرأة تتفاقـم فتصل إلى حد التـهور أحيانًا، وقد أشـار الشيخ سديد بن رقـيقة إلى تلك الخصلة، فذكر: «أن شهاب الدين السهروردى كان يتردد إليه فى أوقاته، وبينهما صداقة.

وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا: مـا أذكى هذا الشباب وأفصحه، ولم أجد أحدًا مثله فى زمانى، إلا أنى أخشى عليـه، لكثرة تهوّره واستهتاره وقلة تحفّظه، أن يكون ذلك سببًا لتلفه».

وقال فخر الدين المارديني:

«فلما فارقنا شهاب الدين السهروردى من الشرق، وتوجّه إلى الشام، أتى إلى حلب، وناظر بها الفقهاء، ولما يجاره أحد، فكثر تشنيعها عليه، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازى بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين، ليسمع ما يجرى بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، وبان له فضل عظيم وعلم باهر، وحَسُن موقعه عند الملك الظاهر، وقرّبه، وصار مكينًا عنده، مختصًا به.

فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيّروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقى هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك، وكذلك إن أُطلق فإن يفسد أى ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك».

وأفاد ابن أبى أُصَيْبعة فى (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص١٦٧): «أن الشهاب بحث مع الفقهاء فى سائر المذاهب وعجزهم، واستطال على أهل حلب، وصار يكلّمهم كلام من هو أعلى قدرًا منهم، فتعصّبوا عليه، وأفتوا فى دمه، حتى قُتل».

نهاية مأساوية:

وهكذا نرى أن نقمة العلماء والفقهاء على السهروردى لم يكن بسبب الاختلاف الفكرى فقط، بل لأنه كشف أمام الملك الظاهر جهلهم أيضًا، ونافسهم على مجالسة الملك وصداقته.

وقد علموا - ولا ريب - أن السهرَوَردى إذا تمكّن من قلب الملك فسيخسرون مناصبهم ونفوذهم، فقرروا كما أوضح فخر الدين أن يقضوا عليه ليس فكريًا فقط، وإنما أن يقتلوه جسدًا وفكرًا. وكان صلاح الدين أحوج الناس فى ذلك الوقت إلى وحدة الصف فى دولته المترامية الأطراف، والتى كانت تخوض واجهة حامية ضد الفرنج غربًا، وصراعًا خفيًا ضد الزنكيين فى الموصل وأطرافها، وضد السلاجقة فى الأناضول.

بل أحيانًا كانت ثمة خلافات تحت الرماد مع بطانة الخليفة العباسى نفسه فى بغداد وكان الفقهاء والعلماء والمدرسون هم جيشه الضارب فى تحقيق تماسك صفه الداخلى، فهم الذين يمسكون الجماهير من خناقها فى كل عصر، ويوجهونها الوجهة التى يريدونها.

وأحسب أن صلاح الدين - وهو السلطان السنى الشافعى الأشعرى - أخذ كل هذه المعطيات بعين الاعتبار، وأرسل إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتابًا بخط القاضى الفاضل يقول فيه: «إن هذا الشاب السهروردى لا بد من قتله، ولا سبيل أنه يُطلَق، ولا يبقى بوجه من الوجوه». إذًا قد حُكم على السهروردى بالموت. لكن كيف تم تنفيذ الحكم؟! الروايات فى هذا الصدد مختلفة.

ولعل أصحها هو ما أورده ابن أبى أُصَيْبعة، إنه قال: «ولما بلغ الشهاب ذلك، وأيقن أنه يُقتل، وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يُترك فى مكان منفرد، ويُمنع من الطعام والشراب، إلى أن يلقى الله تعالى. ففُعل به ذلك، وكان فى أواخر سنة (٥٨٦هـ) بقلعة حلب، وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة». وكأنما السهروردى قد تنبأ بالمصير الذى سيلقاه فى قصيدة جاء فيها:

أبـــدًا تحــنّ إلـيــكــم الأرواح ووصـــالكمْ رَيـحـــانُهـــا والراحُ

وقلوبُ أهل وِدادكـمْ تشـتـــاقكمْ وإلى لـذيذ لـقـــــائـكمْ تـرتاحُ

وا رحـمـتـا للعـاشـقين! تكلّفـوا سـتـرَ المحـبّة، والهـوى فـضّـاحُ

بالسـرّ إن باحــوا تبـاحُ دمـاؤهمْ وكـــذا دمـاءُ العـــاشـقين تُبـــاحُ

إلا أنه بقدر ما تعرف تقترب من الحقيقـة. وبقدر ما تقترب من الحقيقة تختلف مع الآخرين. لا أقصد كل الآخـرين، وإنما أقصد الآخرين النمطيين. أولئك الذى يرتعدون هلعًـا من انطلاقات الفكر الحر. وقد دفـع السهروردى حياته ثمنًا لأفكاره ولفلسفته.

وليس هذا فحسب، وإنما دفع حـياته ثمنًا لشجاعتـه الفكرية. وصحيح أنه خسـر سنوات كان من المحتمل أن يعـيشهـا، لكنه ربح موقعًا ناصـعًا فى سجل الخالدين.

الشيخ المقتول غريب الفكر والسلوك

تُعد شـخصيـة السهـروردى من الشخصـيات القلقة الـتى اختلفت آراء القدماء فيـها، وتباينت بين من يوصمه بالزندقة والإلحاد ومن يصـفه بالتقوى والصلاح ولم يكن المتأخرون أقل خلافًا بشأنها.

فقد أسبغ على نفـسه شأن الكثير من مفكرى الصـوفية هالات التعظيم والغموض واجـتراح الأعمال الخارقة التى بلغت حـد التطرف مما جعله محط إدانة المجتمع الدينى المحافظ واستهجان المحيطين به وتشنيعهم.

اتسمت حياة السهروردى بالهم والمعاناة والعزلة وحب السفر والتنقل بين

البلدان ابتعاداً عن الناس وطلبًا للمكابدة الروحية والمعاناة النفسية بحثًا عما يشفى غليله ويروى ظمأ نفسه الحائرة. فآثر العزلة منذ نعومة أظفاره.

لكى يتسنى له الانشغال كليًا بإرهاصاته الفكرية المبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية ونشر طروحاته وآرائه الفلسفية الجريئة التى جلبت له الويل ونقمة المجتمع وسخط الحكام. فالعزلة شأن خاص يختص به أولئك الذين أوتوا حظًا من الإحساس الروحى المرهف والافتقاد لحالة الوئام مع المجتمع والميل للمكابدة والمجاهدة مما وضعهم موضع الريبة والشك والافتراء ومن ثم التنكيل.

كان السهروردى يتسم بإهمال المظهر وعدم الاكتراث لنظافة البدن والملبس فهذا ابن تغرى بردى المؤرخ الإسلامى يصف حالته وهيئته فيقول (كان ردىء الهيئة، زرى الخلقة، دنس الثياب، وسخ البدن، لا يغسل له ثوبًا ولا جسمًا ولا يقص ظفراً ولا شعراً وكل من رآه يهرب منه لسوء منظره وقبح زيّه).

ومن طرائف ما يروى عنه أن أحد الفقهاء نزل بأرض الروم، وكان السهروردى موجوداً فى رباط تلك البلدة أيضًا، فسمع فى الفجر صوت قراءة القرآن يتلى بصوت رخيم فسأل خادم الرباط:

من هذا القارئ؟ أجابه: شهاب الدين السهروردى. فرغب أن يلتقى به ويتحدث إليه برغم تحذير الخادم من أنه لا يدخل عليه أحد بسبب غرابة أطواره ورائحته الكريهة، ولكن إذا علت الشمس فبوسعه أن يراه وهو يخرج من صومعته ويصعد السطح ويقعد فى الشمس عاريًا لا يرتدى إلا قطعة قماش سوداء قذرة بهت لونها.

يقول الفقيه: إنه ما إن اقترب منه حتى طوى مصلاه وجلسا يتحدثان فسأله الفقيه: أيها الشيخ لو لبست شيئًا غير هذا! فأجابه السهروردى باستغراب: أخشى أن يتوسخ! فرد الفقيه: تغسله. فقال السهروردى: يتوسخ. فكرر عليه الفقيه: تغسله. فقال: ما حييت لغسل الثياب. لى شغل أهم من ذلك.

هذه الحادثة إن صحت فهى تبين لنا حالة الانغمار الكلى التى يعيشها أولئ: المفكرين وغايتهم عدم الالتفات للمظاهر. وتصور لنا من جانب آخر (مشاعر الازدواج التى كان يراها الفرد فى مجتمعه من صور التناقض بين حياة القول وحياة الفعل، وما يعانيه فى ذاته، كل ذلك ولّد حالات الإحباط لدى صفوة من المفكرين الذين فشلوا فى مسعاهم بالوقوف فى وجه الظلم والجور.

فأورثهم ذلك الدخول فى ميدان المقاومة السلبية والعجز عن الفعل الإيجابى مما أدى إلى ردود فعل عقابية موجهة إلى الذات من الداخل. فبدأوا بلوم النفس وإيذائها نتيجة العجز عن توجيه الغضب إلى الأنظمة السياسية. فتكون النفس هى البديل عن المصدر الخارجى.

وهنا تبدأ أزمة هذه الفئات وتبدأ حياة القلق والحيرة والشعور بالذنب وتأنيب الضمير، إنها شخصيات قلقة اتخذت من الحزن والشعور بالذنب وتعذيب الجسد ونفى الذات فلسفة لها فى الحياة. وهى تحمل بالتأكيد ملامح شخصية مصابة بصراعات وجدانية مريرة تعبر عن قلقها وإحباطها).

وفى شعره الذى كان مقلاً فيه نجد السهروردى يصف لنا ما جالت به نفسه الحائرة من أسئلة ملحة تتسم بالألم واللوعة وغربة الإنسان المرهف

الحس الساعى لاختزال المسافة الفاصلة بين (اللامتناهى والمتناهى، بين الحق والخلق أو الجمع بين الواحد والمتعدد والفناء فى الله سبحانه وتعالى. وتصوير علاقة الروح بالبدن من حيث كونها الجسد قفصًا وسجنًا للروح أو هى فى عالم غير عالمها).

ومن شعره المشهور المتداول ما يصف فيه حالات الغيبوبة التى تعتريه عن كل ما له صلة بالعالم الذى يعيش فيه متطلعًا للاتصال بالذات الإلهية عن طريق المكابدات الروحية والمجاهدات النفسية.

ويعد السهروردى من أشهر من استخدم الرموز فى فلسفته الصوفية من بين صوفية الإسلام (وغالى فى استعمال الرموز، إنه أخذ يستعمل صوراً ورسومًا وأشكالاً غير معبرة لا يفهمها أى شخص متخذًا منها وسيلة للتعبير عن المعارف الخاصة التى لا يمكن قولها بما هو متداول من لغة.

وذلك لإحاطتهم بأسرار وعلوم يصعب تأويلها وفهمها مما عرّضه لشتى التهم والمآخذ والشكوك).

ففلسفة السهروردى مبنية على تجربة ذاتية يصعب الإمساك بها أو إدراكها وهى فلسفة إشراقية تبحث فى عالم لاروح وتهدف إلى الانسلاخ عن الدنيا ومشاهدة الأنوار الإلهية لاكتساب ما يدعوه بالعقل الفعّال. وبسبب آرائه المتطرفة وغرابة أطواره وشطحاته وعباراته التى لم تكن تلتقى مع الذهنية السائدة فى ذلك العصر فقد نعت بالإلحاد والزندقة واتهمه المحافظون بالكفر والمروق عن تعاليم الإسلام وأكبروا عليه رؤيته لنفسه فى المنام وهو يشرب ماء البحر وبالغرور ومس الرفعة الإلهية من قوله (لا بد أن أملك الأرض) لذلك

ألّبَ فقهاء حلب عليه القائد صلاح الدين الأيوبى الذى وافقهم وجاراهم فكتب إلى ابنه الظاهر والى حلب يأمره بقتل السهروردى.

وبالفعل تم ذلك بعد محاكمته والإفتاء بقتله نتيجة تهوره وقلة تحفظه ودخوله فى مناظرات غير مجدية مع فقهاء حلب لم يجنِ منها إلا الخصومة والتنكيل به والنقمة التى كانت سبب مصيره المفجع وهو فى مقتبل العمر إذ لم يكن قد تجاوز الثامنة والثلاثين من عمره.

شيخ الإشراق والثقافات الدخيلة:

البحث فى جذور التفكير الدخيل فى الإسلام يستوعب مجلدات عدة، لكن التركيز على دراسة شخصية روادها الأوائل كالحسن البصرى وواصل بن عطاء اللذين استوفينا جانبًا من شخصيتهما فيما سبق، يعطينا تصورًا واضحًا عن الأرضية التى قامت عليها الأفكار الفلسفية فى أوساط المسلمين. وهنا نبحث عن مؤسس فكرة الإشراق بين المسلمين.

وبالذات فى البلاد الشرقية كإيران والعراق وسوريا وتركيا وهو شهاب الدين السهروردى، شيخ الإشراق الذى تأثرت به الفرق الصوفية كما تأثر به الفلاسفة الإشراقيون مثل ملا صدرا الشيرازى.

لقد طاف السهروردى البلدان، حيث عاش فترة فى زنجان ثم ذهب إلى أصفهان ودرس فلسفة ابن سينا، ومن هناك ذهب إلى أذربيجان، ثم إلى حلب حيث ألقى رحله هناك متقربًا إلى حاكمها الملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبى.

إلا أنه جوبه بمعارضة من قبل الفقهاء الذين كانوا يحذرون من عودة الحركات الباطنية، فكان نتيجة لتلك المعارضة أن كفروه للاتهامات التى

وجهت إليه من قبيل أنه يكفر بختم النبوات بالنبى وبإمكانية أن يبعث الله تعالى نبيًا جديدًا بعد خاتم النبيين صلى الله عليه وآله.

ونحن لا نستبعد ذلك من خلال أفكاره، وإن كان بعض المؤرخين ينفون عنه هذه التهمة. وبالتالى كانت النتيجة أن قتل السهروردى بأمر الملك الظاهر، ومن هنا أطلق عليه لفظ المقتول، وأطلق تلاميذه عليه كلمة الشهيد.

غير أن شيخ الإشراق هذا الذى قتل فى الثلاثينات من عمره كان له الأثر السلبى البالغ فى الثقافة الإسلامية، لذلك يجدر بنا أن نقف قليلاً عند أفكاره.

كان السهروردى متأثرًا بثلاث شخصيات هم أفلاطون وزرادشت وهرمس الذى يكاد يكون مجهولاً لدى الكثير بل لدى المؤرخين أيضًا، حيث يقولون أن هرمس هذا كان حكيمًا كبيرًا فى التاريخ، بل وبعض المسلمين يدّعون أن هرمس هو النبى إدريس.

غير أن هذا الادعاء بعيد عن الحقيقة كل البعد، لأن أفكار هرمس بعيدة عن أفكار النبى إدريس، وهى بالتالى بعيدة عن أفكار القرآن الكريم التى هى بدورها تعبير عن أفكار كل رسول من الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وهذا يشبه ادعاء البعض نبوة أفلاطون الذى هو بدوره خطأ كبير، لأن أفكار أفلاطون بعيدة عن الأفكار التى جاء بها القرآن الكريم.

وربما تتجلى لنا الأفكار التى تأثر بها شيخ الإشراق من خلال بعض عبارات كتاب له حيث يقول: «كانت فى إيران القديمة أمة تدار من قبل الله، وحكماؤهم الشامخون كانوا يختلفون كليا مع المجوس، وإنى سجلت

الأصول السامية لعقائدهم التى هى أصالة النور، وقد كملتها تجربة أفلاطون إلى مرحلة الشهود، وذلك فى كتابى المسمى بحكمة الإشراق، ولم يسبقنى إلى هذا العمل أحد».

فالذى يبدو واضحًا من هذا القول أن هذا الرجل قد تجاوز رسالة الإسلام وارتبط بالفرس القدماء، وهذه الحقيقة يؤكدها الفيلسوف المعروف الملا صدرا الشيرازى حيث يقول: «الرجل - يعنى شيخ الإشراق السهروردى - كان متأثرًا بفلسفة النور عند المجوس».

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن هذا الرجل كان منهزمًا نفسيًا أمام الثقافات الإغريقية. فمن خلال تعبيراته نستطيع أن قف على حقيقة وطبيعة هذا الجانب من شخصية السهروردى الذى يقول: «شاهدت أرسطو.

وقد تراَى لى شبحًا فسألته ما رأيك فى أفلاطون؟ ويجيبه - شبح أرسطو الذى مات قبل سهروردى بقرون متطاولة - بأن أفلاطون هو أكبر فيلسوف وأعظم عارف، وبأنه مؤسس الثقافة الإنسانية». ويسرد سهروردى عن لسان شبخ أرسطو فضائل لا تحصى عن أفلاطون.

ثم إن شيخ الإشراق يسأل أرسطو عن مدى فهم الفلاسفة المسلمين لأفلاطون، فيجيب شبخ أرسطو - على لسان السهروردى طبعًا - أن مدى فهم الفلاسفة المسلمين لأفلاطون كنسبة الواحد إلى الألف. وهذا النقل المستوحى من شيخ الإشراق، يظهر مدى ذوبان الرجل فى الأفلاطونية.

فيحاول أن يظهر أن أفلاطون هو القمة الشامخة فى واقع الفلسفة، وأنه ليس لدى الفلاسفة المسلمين شىء. فهو ينقل إيحاء ورؤيا عن أرسطو لتبرير

ما يذهب إليه، وما حكاه عن أفلاطون ليس وحيًا منزلاً عبر شبح أرسطو، بل هو فى الواقع تعبير عما يدور فى خلد السهروردى.

لأنه كان متصاغراً أمام أفلاطون؛ حتى قيل: إن السهروردى من أكثر فلاسفة المسلمين الذين صرفوا أوقاتهم فى تفسير كلمات أفلاطون.

هكذا نعرف مدى تأثر السهروردى بالأفكار الإغريقية، تلك الأفكار التى لم ينج منها الكثير من الفلاسفة المسلمين. فالفارابى مثلاً كان متأثراً وبصورة عميقة بالفلسفة الهلينية وبالتالى بأفلاطون، فحيث رأى الفوارق الكبيرة والاختلاف العظيم بين أفكار كل من أفلاطون وأرسطو.

وحيث وجد أن أفلاطون يقول بالإشراق وأنه يقول بعالم المثل ويقول بالفيض بينما يخالفه أرسطو فى كل هذه المقولات وفى غيرها أيضًا؛ ولأنه كان يقدس الفلاسفة الإغريق جميعًا لم يكن الفارابى يتصور وجود مثل هذا الاختلاف فى مقولات حكيمين شامخين عظيمين (أفلاطون وأرسطو).

ومن هنا فقد أخذ على عاتقه التوفيق بين أقوالهما وذلك بجمع أفكارهما وهكذا ألّف كتابًا يفسر فيه كلمات أفلاطون بما يناسب أفكار أرسطو، ويفسر كلمات أرسطو بما يناسب أفكار أفلاطون. وسماه «الجمع بين رأيى الحكيمين الإلهيين أرسطو وأفلاطون».

لعل هذا غريب، ولكن الأغرب منه أنه سماها بالإلهيين، وأرسطو كما هو معروف ليس حكيمًا إلهيًا. ولعل الفارابى إنما جنح إلى هذه التسمية لاعتماده على كتاب موسم بكتاب «الإلهيات»، لأحد الكتّاب فى القرن الثالث للميلاد - وليس قبل أربعة آلاف عام - وقع هذا الكتاب فى أيدى

بعض العرب الذين لم يـكونوا يعرفون مـؤلفه فنسبـوه إلى أرسطو، وكان أن اعتمده الفارابى، وكان منه ما كان من الجمع بين النقيضين.

وليس الفارابى وحـده الذى انتهج هذا الخط، بل السهـروردى عمل به أيضًا. فتلك الخلسة السهروردية - التى رأى عبرها شبح أرسطو! - ليست إلا تعـبيرًا عـن هذا المنطق. ولعل البعض يقـول - كمـا يلحظ ذلك من كـتاب «أصول الفلسفـة الإشراقية» لمؤلفه علـى أبو ريان - أن المصدر الأساسى الذى أخذت عنه الإشـراقيـة هو نفس المذهب الذى تأثر به ابن سينا والـفارابى من قبل - وأعنى الأفلاطونية الجديدة - وكذلك عن كتابى «أثلوجيا» و«الإلهيات» المنسوبين خطأ إلى أفلوطين تلميذ أمونيوس مؤسس الأفلاطونية الجديدة.

* * *

المصادر:

١ - الدكتور إبراهيم مدكور (مشرف): الكتاب التذكارى شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م.

٢ - الاصطخرى: المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، دار القلم، ١٩٦١م.

٣ - ابن حوقل: صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩م.

٤ - خير الدين الزركلى: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.

٥ - السهروردى: اللمحات فى الحقائق، بتحقيقنا - تحت الطبع - مكتبة الثقافة الدينية.

٦ - عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العبرى، بيروت، ١٩٥٧م.

٧ - الدكتور محمد على أبو ريّان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٧٨م.

٨ - الدكتور محمود محمد على محمد: المنطق الإشراقى عند شهاب الدين السهروردى، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٩ - موقع آية الله العظمى تقى الدين المدرسى.

١٠ - موقع المعرفة (الموسوعة الحرة).

١١ - ليث فائز - جريدة الزمان ٨ / ٤ ٢٠٠٤م.

ترجمة شمس الدين الشهرزورى

هو شمس الدين محمد بن محمود الشهرزورى من كبار فلاسفة الإسلام، اشتهر بالفلسفة الإشراقية المتوفى بعد سنة ٦٨٧هـ - ١٢٨٨م.

حياة الشهرزورى[١]:

كتب التراجم والتواريخ خالية عن ذكر مولده ومنشأه وتعلمه وتعليمه وذكر أساتذته وتلامذته، حتى أن المترجم ضياء الدين الدرى الذى ترجم نزهة الأرواح إلى اللغة الفارسية سكت عن ذكر أحواله وسوانح حياته.

والذى يعلم أن اسمه كان محمد بن محمود، وكان يلقب بشمس الدين، ويسكن قرية يُقال لها «شهرزور» وتقع بين العراق وإيران، وقال ياقوت فى كتابه «معجم البلدان»[٢]: إن أكثر ساكنى شهرزور كانوا من الأكراد.

فلعل صاحبنا هذا كان كرديًا، وقال بروكلمان[٣]: إن الشهرزورى كان مع السهروردى فى إجلائه وحبسه، وكان حيًا فى سنة ٦٨٧هـ.

---

(١) عن كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح، بتصحيح وتعليق السيد خورشيد أحمد - طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن - الهند - ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

(٢) ٥/ ٣١٢ طبع مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٦.

(3) See Brockelmann, Geschichte Der Arabischen Litteratur, Suppl. I, p. 850 - 851 Leiden, Brill 1937.

وهكذا ذكره عمر رضا كحالة فى كتابه معجم المؤلفين[1]، ولكن فيه نظر، كما أشار إليه بروكلمان، لأن السهروردى قتل فى سنة ٥٨٧هـ، فكيف يقال إن الشهرزورى كان حيًا بعد مائة سنة فى عام ٦٨٧هـ.

فالظاهر أن هذه الرواية غلط محض، وقال أهلوارد (Ahlwardt)[2]: إن الشهرزورى كان حيا خلال سنة ٦٠٠هـ = ١٢٠٣م و٧٨٠هـ = ١٣٧٨م.

ولو سلمنا هذه الرواية لثبت أن رواية حبسه مع السهروردى لا أصل لها، ولكن سخاو (Sachau)[3] قال فى مقدمته على «الآثار الباقية فى القرون الخالية» على هذا الأمر دلائل وشواهد أن الشهرزورى ألف كتابه «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»[*] بين ٥٨٦هـ و٦١١هـ.

ولو سلمنا هذا القول فحينئذ يكون الشهرزورى شيخًا طاعنًا فى السن وقت قتل السهروردى، ومثله يقتدر أن يؤلف كتابًا مثل كتاب نزهة الأرواح.

ومن المعروف أن أفكار السهروردى المقتول وأقواله كانت رائجة بين الناس فى أثناء حياته، وقتل على قول المؤرخين بعد سنة واحدة من هذا التاريخ، فالقياس الغالب أن الشهرزورى كان شريكًا مع السهروردى فى أهدافه العالية، وكان معينه ومعاونه فى إنفاذ آرائه الحكمية.

(١) انظر ١١/ ٣٢٠.

(2) W. Ahlwardt, Die Arabishen Handschriften der koniglichen Bibliothek zu Berlin, Vol. 9.

(5) Edward Sachau, Chronologie Orientalischer. Volker, Von Alberuni.

(*) حققنا هذا الكتاب تحت عنوان «تواريخ الحكماء والفلاسفة» - طبع مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٨.

وقد قال المترجم الدرى فى مقدمته[١]: كان من أقرباء السهروردى المقتول، وشرحه لحكمة الإشراق موجود محفوظ[٢]، فالله أعلم بصحة هذا القول.

مؤلفاته الحكمية العلمية:

ومن مؤلفات الشهرزورى غير كتاب «شرح حكمة الإشراق» كما يظهر من فهارس الكتب وقول المؤرخين كتب عديدة محفوظة فى مكتبات المشرق والمغرب، وهى كما يلى:

(١) نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء[٣]، وسيأتى ذكره مفصلاً فى الأوراق التالية.

(٢) الشّجرة الإلهية فى علوم الحقائق الربانية[٤] قال المستشرق أهلوارد[٥] (Ahlwardt) فى وصفه: هذا الكتاب أتم وأكمل رأيا وأحسن علمًا فى الأسرار الربانية، فيه حل للمسائل المشكلة وتفصيل للحملات العسيرة، وفيه أمور عجيبة ومهمات غريبة وإشارات لطيفة.

(٣) الرموز والأمثال الإلهية فى الأنوار المجودة الملكوتية[٦].

---

(١) انظر مقدمة «كنز الحكمة» للدرى ص ١١.

(٢) انظر مقدمة كنز الحكمة ص ١٢.

(٣) حققنا هذا الكتاب تحت عنوان (تواريخ الحكماء والفلاسفة) طبع مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٨.

(4) It is found at Esc (696), Raghib (707).

(5) W. Ahlwardt, Die Arabishen Handschriften der koniglichen Bibliothek zu Berlin, p. 459 - under No. 10055.

(6) It is found at the follwing places Raghib (843/4), As'ad (1926), Kairo, (249).

(٤) مدينة الحكماء.

(٥) التنقيحات[1].

وليس لنا أن نشك فى قول سخاو (Sachau) المذكور، لأه على الأغلب لما رأى ترجمة السهروردى المقتول مشمولة فى نزهة الأرواح ظن أن الشهرزورى كان حيًا فى سنة ٥٨٦هـ.

فقد حررت هذه النسخة فى سنة ٦١١هـ وفيها ترجمة الإمام فخر الدين الرازى أيضًا الذى مات فى سنة ٦٠٦هـ، وأما ما قال سخاو (Sachau) أن الشهرزورى كان تلميذًا للسهروردى المقتول رأسًا فهذا مبنى على قياس ما ذكره المؤرخون فى كتبهم.

منزلته بين الحكماء:

أما أحوال الشهرزورى وكيفية تعليمه وتلمذته أمام الأساتذة أمام الأساتذة فغير معلومة، ولكن مع ذلك يظهر من تصانيفه تبحره فى العلوم النقلية والعقلية والفنون الأدبية.

ويتبين أنه كان بحرًا ذخارًا فى العربية والفارسية، بل كانت له درجة رفيعة بعد السهروردى المقتول فى حكمة الإشراق. فقد قال الدرى فى مقدمته على ترجمته الفارسية: إن الشرح الذى كتبه الشهرزورى لحكمة الإشراق كانت نسخته محفوظة عن الملا محمد جيلانى[2] وقد رآها، وثبت عنده بعد

---

(1) See Suppl. I p. 851.

(٢) انظر صفحة ١١ من مقدمة الدرى على كنز الحكمة، والملا محمد الجيلانى هو المعروف بملا شمسا، كان من أجلة تلاميذ باقر الداماد.

مقابلته بشرح قطب الدين الشيرازى[١] أن شرحه كان مأخوذًا من شرح الشهرزورى وأنه كان مأخذًا عظيمًا لشرح الشيرازى. فثبت من هذا أنه كانت للشهرزورى درجة عالية بين حكماء الإشراق وأن مرتبته فى حكمة الإشراق كانت بعد السهروردى المقتول.

فلسفته والخلاف حول نسبة كتاب نزهة الأرواح إليه:

كان للشهرزورى مكانة ومنزلة رفيعة فى الفلسفة، ولا سيما فى الفلسفة الإسلامية، ومعتقداته كانت تابعة لها، وله نظر دقيق فى العلوم الإسلامية، ولذا لما ذكر تراجم الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين فى كتابه نزهة الأرواح ذكر رأيه على نصائحهم، ونقد أقوالهم وأصولهم وآرائهم فى أمور الدنيا والآخرة، وبذلك يعرف منزلة الشهرزورى فى الفلاسفة وحكماء الإسلام.

ولا شك فى أن الكتاب «نزهة الأرواح» هو من تصانيف الشهرزورى، لا غير، كما حققه المستشرق سخاو (Sachau)، وليس كما قال المستشرق وليم كريتن[٢] (W. Cureton) أنه ليس من مصنفات الشهرزورى، بل هو من تصانيف الشهرستانى، فقد وقع هذا الخطأ منه بسبب أنه ما كان على النسخة التى ذكرها حاجى خليفة فى كشف الظنون (٢/ ١٢٥) اسم الكتاب ولا اسم مصنفه، وما كان فى المتن ما ينبئ عنهما، وقد كان مكتوبًا عليه بيد الكاتب: تاريخ الحكماء، فلذا اشتبه عليه أنه من تصانيف الشهرستانى.

---

(١) هو قطب الدين محمود بن مصلح الدين مسعود الشيرازى، كانت ولادته فى سنة ٦٣٤هـ، وقد توفى بتبريز سنة ٧١٠هـ - كما فى مقدمة الدرى ص ١١.

(2) W. Cureton, "Book of Religious and Philosophical Sects", Pref, p. vii.

وكما ذكر حاجى خليفة[١] أن للشهرستانى كتابًا يسمى تاريخ الحكماء.

وقد أخطأ بروكلمان[٢] (Brockelmann) أيضًا ذاهبًا على منواله وكتب أن تاريخ الحكماء (أعنى الكتاب نزهة الأرواح) هو للشهرستانى: وهذا خطأ فاحش وقع منه، ولله در المستشرق منكانه[٣] (Mingana) حيث صحح هذا الخطأ إذ قال: لو كان «نزهة الأرواح» من تصانيف الشهرستانى فكيف يمكن أن تكون فيه ترجمة السهروردى المقتول فى سنة ٥٨٧هـ = ١١٩٠م، لأن الشهرستانى مات قبله فى سنة ٥٤٨هـ = ١١٥٣م، فقد تحقق عدن المستشرق منكانه أن تاريخ الحكماء أعنى نزهة الأرواح هو تصنيف الشهرزورى لا الشهرستانى. وأيضًا ذكره حاجى خليفة[٤]، وكتب «أوله» كما فى نسخة برلين وترجمته الفارسية[٥] محفوظة فى مكتبة متحف لندن على رقم (١٠٠)، ومكتوب فى فهرسه أنها ترجمة فارسية للكتاب الذى ألفه شمس الدين الشهرزورى باسم نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء.

فقد ثبت بلا ريب ولا شك مما سبق أنه من تصانيف صاحبنا شمس الدين الشهرزورى لا غير.

---

(١) انظر كشف الظنون ١/ ٢٩١.

(2) Brockelmann, Geschichte Der Arabischen Litteratur, Vol. I, p. 429.

(3) See "Cata;ogue of Arabia Manuscripts" by A. Mingana. p. 473. John Rylands Library, Manchester. U.K.

(٤) انظر كشف الظنون ٢/ ١٩٣٩.

(5) See "Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum" by Charles Rieu.

فلسفة الإشراق وسبب ترويجها:

كانت فلسفة ابن سينا معروفة لدى الناس ومنتشرة فى أنحاء العالم الإسلامى قبل ظهور حكمة الإشراق، ولكن الفقهاء والصوفية كانوا على خلافها، وفى القرن الرابع لما شاع علم الكلام وقوى مذهب الأشاعرة استأمل فلسفة اليونانيين وحصلت قوة ظاهرة لأهل السنة والجماعة، والشيعة كانت رغبتهم إلى العلوم العقلية أكثر من العلوم النقلية، فمالوا إلى الاعتزال.

والوجه الآخر لتقوية مذهب الاعتزال فى هذا القرن أن الخلافة العباسية صارت صعيفة والأمراء الشيعيين كانوا يميلون إلى الاعتزال، ولكن فى القرن الخامس لما طلع السلاجقة على مطلع الاقتدار وكانوا من أهل السنة والجماعة ومؤيدين للخلافة العباسية تقوى مذهب الأشاعرة.

فحينئذ ظهر الإمام الغزالى[1] ورفع علم فلسفته الإسلامية، وحصل لها موقع عظيم فى قلوب الناس، فرد على فلسفة اليونانيين ونجح فى أهدافه أى تغليظ فلسفة اليونانيين وإمالة أذهان الفقهاء إلى التصوف وتزكية النفوس، وهكذا طرء الزوال على علوم الفلاسفة فى المشرق.

ولكن لا تزال تترقى فى المغرب بواسطة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، حتى أن ابن رشد الذى كان داعيًا إلى فلسفة أرسطاطاليس لما كتب كتابه المشهور «تهافت التهافت»[2] ردا على تصنيف الغزالى «تهافت الفلاسفة»[3] كادت الفلسفة أن تحيى بحياة جديدة.

---

(١) هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

(٢) انظر كشف الظنون ١/ ٥١٢.

(٣) انظر كشف الظنون ١/ ٥٠٩.

وبالجملة لما ضعف أساس الفلسفة وعمارتها بهجمات الإمام الغزالى والإمام فخر الدين الرازى[1] على فلسفة اليونانيين تطرق حكمة الإشراق التى أسسها شهاب الدين السهروردى المقتول بامتزاج الفلسفة اليونانية وعلم التصوف، فعلم أنها ليست بفلسفة المشرق فحسب، بل هى تدعو إلى تزكية النفوس بمعاونة النور الإلهى.

والمراد بالحكمة عند الإشراقيين فلسفة مزجت بالتصوف فى حدود معتقدات الشيعة، وإن أهل الإشراق ينسبون أساس هذه الحكمة إلى إدريس النبى عليه السلام.

ولكن الحقيقة الثابتة أن ترقى هذه الحكمة إلى المدارج العلية السنية كان بهمة شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردى المقتول فى سنةج ٥٨٧هـ = ١١٩١م وقد جاهد فى سبيل إشاعتها بين الناس، حتى أنه صنف على هذا العنوان كتابه المشهور «حكمة الإشراق»، وبين فيه الحكمة وطرقها والسبيل للحصول عليها بوضاحة تامة، ثم كتبت عليها عدة شروح، والمشهور من بينها هو شرح صاحبنا الشهرزورى الذى كان يغالب الظن تلميذاً خاصًا له وداعيًا إلى فلسفته وحكمته، فألف كتاب «شرح حكمة الإشراق» الذى نحن بصدد تحقيقه.

* * *

(١) هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

كتاب شرح حكمة الإشراق

كانت طبيعة فلسفة الإشراق مثار جدل لفترة طويلة. فمنذ بدايات القرن الثالث عشر أى بعد عام (١٢٨٨) كتب شمس الدين الشهرزورى: إن فلسفة الإشراق هى فلسفة الفيض وهى تستند على الكشف أو هى فلسفة المشرقيين الفرس كما تسمى ويضيف موضحًا أنها تعدل نفس الشىء منذ أن كانت فلسفتهم تعتمد على الكشف والذوق ولذلك فهى مرتبطة بالإشراق والذى هو تجل لأنوار العقل فى مبادئه الأولية وانبثاقها من الأرواح لصافية عند تحررها من مسألة الجسمانية.

اعتمد الفرس فى فلسفتهم على الحدس والكشف، وقد فعل الفلاسفة اليونانيون نفس الشىء باستثناء أرسطو ومدرسته والذى اعتمد الفكر والقياس المنطقى.

استطاع الشهرزورى أن يحيط بكلا من الميزات الأساسية لفلسفة الإشراق ومعظم النقاشات المهمة التى تتصل بطبيعتها فلسفة السهروردى تختلف عن سابقتها الإسلامية كفلسفة ابن سينا فى إعطاء مبدأ طريق المعرفة لما هو فورى وحدس آنى حيث يلعب الحدس دورًا أساسيًا على كل من المستوى الأولى للإحساس، وفى شكل المعرفة الصوفية المباشرة للموجودات المتعالية، والتى دعاها السهروردى فى كتابه بـ(الأنوار العقلية).

تقف فلسفته غالبًا على الضد بشكل حاد دائمًا فيما يبدو فهى متحركة ومدينة إلى فلسفة ما قبل الأرسطوطاليسية خصوصًا أفلاطون وكالأفلاطونية

المحدثة فى أيام الإمبراطورية الرومانية، فإنه قد اعترف إن هذه الحكمة قد شرحت بشكل عام بصيغة رمزية فى الحكمة القديمة للأمم الأخرى وخصوصًا المصريين القدماء كما تتمثل فى هرمس (المثلث العظمة) والحكمة الفارسية القديمة والملوك الحكماء.

الجدل المتصور عادة فى تلك الفترة يتمثل بالضبط فى تلك الدرجة التى يجب أن ترى فيها فلسفة السهروردى كفلسفة فارسية، وإذا نظرنا إلى الأمر بطريقة أخرى يتمثل هذا الجدل فى ما إذا كانت فلسفة السهروردى يجب أن ترى كنظام فلسفى متكامل بالدرجة الأولى أو هى مجرد روحانية وعرفان.

يميز السهروردى نفسه فترتين فى تفكيره الفلسفى مقسومة بعلم أرسطو المبسوط فى المبدء الأساسى للمعرفة بالوجود وبقبوله بحقيقة الأشكال الأفلاطونية، وهناك الأعمال التى كتبت فى زمن ما قبل العقيدة الأرسطية وهناك الأعمال الأخيرة التى عكست أفكاره الإشراقية، وتنقسم أعمال السهروردى إلى أربعة أقسام مستوحاة من تحليل مؤلفاته ومن مقدمته لكتاب حكمة الإشراق وهى كالتالى:

١ - كتب السهروردى العديد من المؤلفات السابقة لتطوره الفلسفى وهى كما يبدو كانت على شكل تمارين.

٢ - المؤلفات الفارسية والعربية الصوفية، حيث كتب العديد من الأعمال التى تعالج موضوع التصوف وأفضل ما هو معروف هو القصص الرمزية المكتوبة بالنثر الفارسى وهناك الأدعية أيضًا.

٣ - مؤلفات الشباب الأرسطية وهى ثلاثة أعمال وسيطة وموجزة لعمله الفلسفى الكبير وهى (التلويحات) و(المقاومات) و(المشارع

والمطارحات) وقد كـتبت هذه المؤلفات بأسلوب ابن سينـا التقليدى لكنها تنتقد الأرسطية فى عدة نقاط.

٤ - حكمة الإشراق.

العـلاقات المتـبادلة بين هذه المؤلـفات كـانت موضـوعًا للجـدل والتى عكست تفـسيرات مـختلفـة عن طبيعـة مشـروع السهروردى الفلـسفى وبين الباحثين الغربيين، وتنقسم هذه التفسيرات إلى نظريتين رئيسيتين هما:

أولا: رأى امستشرق الفرنسى الكبـير هنرى كوربان والذى يرى مشروع السهروردى الفلسفى كـ(تصوف شرقى) ولذلك فـالأعمال الأرسطية (المشائية) كانت لكها مرحلة انتقالية صافية فى تفكيره.

ثانيًا: خلال المؤلفات الفلسفية تبرز حكمة الإشراق وحدها كتمثيل لفكر السهـروردى الناضج، المهم فى ذلك المؤلف هو ميـتافيـزيقيـا الضوء والظلام وبشكل عام العناصر المثيولوجية فى فكر السهروردى وفوق ذلك فإن القصص الرمزية والمؤلفات الصوفية تعتبر مثلاً للمرحلة النهائية والعليا فى فكره.

معرفة السهروردى الأولى للثقافة كان عبر إيران القديمة:

إن تفسـير كـوربان ذا جذور ليـست حديثـة وهذه الجذور مـوجودة فى الزرادشتية الشرقية لفلسفة الإشراق الهندية (mughal) لذلك فإن تفسير كوربان الآنف الذكر قـد شرح ليس فى دراساته حـول السهروردى فـحسب، بل فى ترجمـاته أيضًا، وكذلك فى إضافـاته النقدية لأعمـال السهروردى فتـصوراته المسـتخـدمة لكلمـات مثل (تصـوف) و(مـشرقى) يعكس البـؤرة الأسطورية الساسية لتفسيرات كوربان.

ترجمته لفلسفة الإشراق تجاهلت المنطق وطبعاته الثلاث للمؤلفات الأرسطية (المشائية) (أو ربما كان من الأفضل القول، ضد الأرسطية) حذف منها المنطق والطبيعة وتحتوى على أقسام الميتافيزيقيا فقط.

طرق كهذه تقلل حتمًا من السمات الفلسفية لفكر السهروردى.

يرى الآخرون[1] أن منهج السهروردى هو منهج فلسفى بالدرجة الأساسية وتعتبر مؤلفات النضج الأرسطية (المشائية) كجزء من نفس المنهج الفلسفى كحكمة الإشراق.

فى مثل هذا التفسير فإن نقد السهروردى المنطقى والميتافيزيقى للأرسطية (المشائية) مركزى لمشروعه الفلسفى، حيث يقدم السهروردى ما هو فلسفى بالدرجة الأولى مع إعطاء مكان لاستعمال الرمز والخبرة الصوفية وهكذا فإنه يفسر ويقيم بمصطلحات فلسفية.

إن مجموعة النصوص فى فلسفة الإشراق تقدم بالطريقة التالية:

التلويحات، المقاومات، المشارع والمطارحات وفى النهاية أفضل ما عرف والذى يحمل اسمًا لنظام جديد عنوانه (حكمة فلسفة الإشراق) بونفس الطريقة كذلك هى ضرورة دراسة كل جزء من كل نص (المنطق والطبيعة والميتافيزيقيا) لإكمال فهم فلسفة الإشراق، وهذ ما يعززه الشهرزورى فى تعليقه الإشاقى الشامل فى (شرح حكمة الإشراق).

---

(١) ومنهم الدكتور حسين ضيائى فى تقديمه لكتاب شرح حكمة الإشراق، ترجمة عمار كاظم محمد، والذى أخذنا عنه هذا التعريف بتصرف يسير.

المؤلفات الرمزية، كما لو كانت أدبية، تبدو كأعمال ليست مركزية أساسا لفلسفة الإشراق:

هذا المدخل إلى أعمال السهروردى والذى تبدو فيه معظم المؤلفات الأرسطية (المشائية) وفلسفة الإشراق كمجموعات مستقلة متماسكة يصدقها أمثلة من التقاليد الفلسفية الإيرانية المتأخرة وهى تناقش دائمًا ساتعمال السهروردى لمصطلح ابن سينا التقليدى، وتأخذه كمدخل للافتراق وهى بالضبط تلك النقاط التى هاجم فيها السهروردى ابن سينا والفلسفة الإسلامية التى سبقته مثل: أسبقية الماهية، الأشكال الأفلاطونية، مصطلح الوجود، رفض التعريف الأرسطوطاليسى وما يتعلق بها.

فى مصطلحات فلسفة الإشراق فإن تلك القضايا المأخوذة من جزء المنطق (وفلسفة المنطق) هى التى مال كوربان وأتباعه إلى إهمالها.

أشار السهروردى إلى فلسفة المنطق وهى جزء من مصدرين للفلسفة المثالية بمصطلحات مثل: الحكمة البحثية، طريق المشائين ومذهب المشائين، أما الجزء الآخر فهو (فلسفة الحدس) والذى له الأولوية فى تأسيس مبادئ الفلسفة والمصطلحات المستعملة لها مثل: ذوق، الحكمة الذوقية، العلم الحضورى وعلم الشهود كلها تشير إلى فلسفة الحدس لكنها تختلف حين تستخدم فى سياق تقنى.

هذا التمييز وضعه من قبل أرسطو فى التحليلات المتأخرة حيث يعطى الأولوية (للقياسات الأساسية المعروفة والمسموح بها) فى العلم.

تفسر فلسفة الحدس فى أغلب الأحيان (كتجربة صوفية) واتحاد فلسفة المنطق والحدس فى نظام موحد الذى هو - فلسفة الإشراق - كان إنجاز

السهروردى الرئيسى فى عيـون مؤرخى القرون الوسطى والشارحين للنصوص الإشراقية.

قضيـة فلسفة الإشراق ستلخص لاحـقًا لكن من المناسب أولاً أن نورد شيئًا حول العقائد الأساسية المميزة للسهروردى ومدرسته.

أولاً: عقيدة المعرفة بالوجود:

يشدد السهروردى على إن كـل معرفة تستلزم مصدراً مـباشراً ما، وهى مقابلـة لا تتوسط بين العارف والمعرف وبصـورة عامة فهو قـد رفض الآليات الوسيطة كطرق لشرح المصـادر المتنوعة للمعرفة وفى أقل تقـدير فإن ذلك قد استلزم رفض نظريات التـخارج والتداخل للتـصور وما يشابهـها من نظريات لتوضيح الأحاسيس الأخرى، أما على مسـتوى المنطق فهو قد رفض التعريف الأرسطى الأساسى بإثباته أن جوهر (الأشياء) ممكن أن يدرك من خلال المعرفة المباشرة.

وفى أعلى تقـدير كان الحـدس يعـرف بنفس الطريقـة التى تعرف بهـا الموجودات مـا فوق الحسـية. المعرفة بالوجـود تستحـضر أيضًا لحل صـعوبة التصورات الأرسطية (المشائية) للمعرفة الإلهية للأجزاء.

ثانياً: عقيدة أسبقية الماهية:

يبدو أن السهروردى نفسه لم يستعمل هذا المصطلح وآخر ترجمة صنفت وجوده كـ(أسبقية الماهية) بالتناقض مع زعم ملا صدرا (لأسبقية الوجود) هذه القضية تظهر من تقسيم ابن سينا المشهور للماهية ووجود الشىء الحقيقى.

برهن السهروردى أن وجود التصنيف الذهنى الصحيح لا يتضمن الوجود الحقيقى المطابق له فى الأشياء المادية، بوكلمة أخى فإن المفاهيم الميتافزيقية كالوجود، الضرورة، الوحدة. . .إلخ، كانت مجرد اعتبارات عقلية والموجودات الفردية المادية فقط هى الموجودات الحقيقية.

يبدو من الواضح فى الختام أن السهروردى نفسه يرى أن السؤال حول الأشكال الأفلاطونية، قد أصبح هو القضية التى توحده وقدماء الفلاسفة ضد الأرسطية (المشائية)، وذلك فإنه يرى أن هذه الأشكال ليست كينونات معرفية لكنها تفسير ميتافيزيقى للنظام فى الكون فهو يستنبط هذه القضية بمصطلحات عديدة من خلال أفكار روحي.

تاريخ المدرسة الإشراقية:

إن أى تاريخ شامل لمدرسة الإشراق لم يكت لحد الآن ما عدا السنوات القليلة التى مكث السهروردى فيها فى حلب. فالمدرسة لم توجد كشىء منظم أو مجموعة مؤسسة بالمقارنة مع الفيثاغورثيين أو الأفلاطونيين الأوائل أو فلاسفة الإسلام.

يؤكد السهروردى فى حكمة الإشراق على أن الفهم الملائم لفلسفته يعتمد على القائم بالكتاب، أى خليفة السهروردى ومفسره، ذلك أنه يجب أن يكون هناك شخص مضمر فى مذهبه.

يعلق الشهرزورى على ذلك قائلاً إن رحلات السهروردى كانت بدافع البحث عن مثل هذا النظير الثقافى ولم يجده، حيث تفرق تلاميذ السهروردى بمقلتله ويبدو أننا لم نعثر على اسم أى واحد منهم.

انتشرت كتب السهروردى بصورة واسعة بعد مقتله لكنا غير مصحوبة بشرح سوى تفسير شفوى تقليدى.

الشهرزورى ودفاعه عن فلسفة السهروردى الإشراقية:

أول مدافع بارز عن فلسفة السهروردى كان الشهرزورى الذى اشتهر فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى ، وكما يبدو فإنه كان مؤلفًا للعديد من الأعمال المقروءة بشكل واسع.

لقد بقى الشهرزورى شخصية غامضة نوعًا ما وعلى العكس من بعض التواريخ فهو لم يكن بالتأكيد تلميذًا مباشرًا للسهروردى، ولم يكن قد تعلم بواسطة أحد من تلاميذه لكن يبدو من الواضح فى مقدمة تعليقه على فلسفة الإشراق أن معرفته بالسهروردى كانت عن طريق الكتب (القراءة).

عرف الشهرزورى جيدًا من خلال ثلاثة مؤلفات، والتى قرأت بصورة واسعة لكن بعضها لم تطبع (لحد الآن) وهى: الموسوعة الفلسفية المسماة (الشجرة الإلهية) وقاموس السيرة الذاتية للفلاسفة القدماء والإسلاميين على ضوء المبادئ الإشراقية المسمى بـ(نزهة الأرواح)[١] وكذلك تعليقه على فلسفة الإشراق.

شرح الشهرزورى لحكمة الإشراق وأثره:

تعليق الشهرزورى على فلسفة الإشراق كان الأساس لتعليق قطب الدين الشيرازى العالم المعروف والذى كان تلميذًا لنصير الدين الطوسى، حيث إن

---

(١) طبع هذا الكتاب عدة طبعات إحداها بتحقيقنا تحت عنوان «تواريخ الفلاسفة والحكماء» - نشر مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٨.

تفسيره قد ضم وحل محل تفسير الشهرزورى، وأصبح الواسطة التى من خلالها أصبحت الفلسفة الإشراقية مفهومة لدى الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين.

تأثير السهروردى كان واضحًا فى موسوعة قطب الدين الفلسفية بالفارسية والمسماة (درة التاج).

الشارح المبكر الآخر لفلسفة الإشراق كان اليهودى المتحول إلى الإسلام ابن كمونة، حيث كان كتابه (الجديد فى الحكمة) جزء من الفلسفة الإشراقية والذى كتب شرحًا على مؤلفات أخرى للسهروردى كالتلويحات.

فى القرنين التاليين كان هناك فراغ فلسفي على الرغم من الشروحات التى كتبت حول مؤلفات السهروردى بواسطة غياث الدين دشتكى وجلال الدين الدوانى.

فى حوالى بداية القرن السادس عشر الميلادى لم يعرف إلا القليل حول فلسفة تلك الفترة، لكن الإحياء الرئيسى لفلسفة الإشراق كان مقترنًا بما تسمى بـ(مدرسة أصفهان) فى نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر والذى رافقه الرغبة فى إحياء العلم الزرادشتى فى الهند فى نفس الفترة.

لقد برز الاهتمام بالسهروردى من قبل طلاب مدرسة أصفهان، والذى كان اهتمامًا فلسفيًا كبيرًا. لقد كان الداعية العظيم لأفكار السهروردى هو المير داماد (١٠٤٠ هجرية ١٦٣١ ميلادية)، حيث اعتبر تلميذه ملا صدرا (صدر المتألهين) من أهم الفلاسفة الإسلاميين فى الفترة التى تلت، حيث إنه انفرد عن المير داماد والتقاليد الإشراقية ببعض النقاط الهامة، وأهم قضية كانت هى

الحقيـقة وأسبقـية الوجود، بينما اعـتبر السهـروردى وأتباعه الوجود اعـتباريًا (وجود سببى) ينتج بنشاط العقل، لكن ملا صدرا اعـتبر أن هناك نوعًا عميقًا من الوجـود لم يطبـقه السـهـروردى فى نقده لابن سـينا، ولذلك فـإنه من الطريف القول أنـه فى التقاليـد الفلسفـية الإيرانية أن هناك جناحـان للتقـاليد الإشراقية:

الأول: ظل وافيًا للسهروردى فى قضية أسبقية الماهية.

والآخر: يقوده ملا صدرا والذى ينتقد السهروردى فى عدة نقاط لكنهم ظلوا يعرفون عن أنفسهم بنفس المصطلحات للقضايا التى وضعها السهروردى من قبل.

ومنذ ملا صـدرا انقسم الفلاسـفة الإيرانيـون بشكل كبيـر بين مؤيدين لـ(ملا صدرا) وبـين رافضين لنقد ملا صـدرا للسهروردى، مع رجحـان كفة المؤيدين عمومًا، حيث تجد كلا المدرستين فى إيران إلى يومنا هذا.

ما زالت فلسفة الإشراق تدرس فى الأكاديميات اللاهوتية فى الهند. لقد ألهمت السمات الميثيولوجية لكتبـات السهروردى مجموعة من المثقفين الفرس والذين يقودهم الكاهن الزرادشتى أدهر كيوان.

بالنسـبة لهم فـإن السهـروردى بتلميـحاته لعـقيـدة النور والظلام التى استمـدها من الفرس القدماء قـد كسب احترامًا ثقـافيًا للحكمة الزرادشـتية، والذى بدأ فى نتاجات هذه المدرسة كـ(الدساتير) و(دابستان المذهب).

والتعبـير الفلسفى الأكبر عن المدرسـة الهندية يوجد فى تعليق (هراوى) الفارسى على فلسفـة الإشراق، أما فى الأجزاء الغربيـة من العالم الإسلامى

على الرغم من تلخيص أجـزاء من فلسفة الإشراق موجـودة فى خزانة الوزير لسـان الدين ابن الخطيب (٧٧٦ هجرية/ ١٣٧٥ مـيلادية)، وأمـا فى فلسـفة القرون الوسطى الأوروبية فلم يكن لها تأثير على الإطلاق.

وقد حـقق هذا الكتاب عدة مرات ونـشر فى طهران وغيـرها، وقدمت عنه بعض الرسائل الجامعية، ولأهميـة الكتاب وحاجة العلماء والدارسين إليه رأينا إعادة تحـقيـقه. وبالله التوفـيق هو ولينا ونعم النصيـر، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليمًا كثيراً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،

الأستاذ الدكتور أحمد السايح **المستشار توفيق على وهبه**

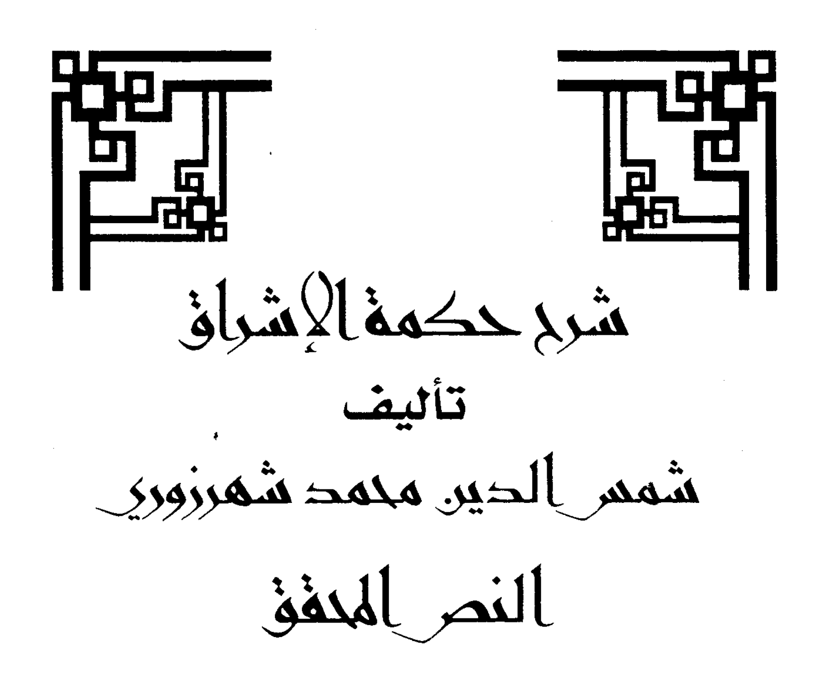
* * *

المصادر:

1 - The Illuminationist Philosophy.

2 - Autor: Hossein Ciai - Introduction of his book Himat al - Ishraq, The Philosophy of Illumination.

مقدمة شرح حكمة الإشراق لشمس الدين محمد الشهرزورى مع مقدمة وتصحيح حـسين ضيائى، مؤسسة مـطالعات وتحقيقات - طهـران، ترجمة: عمار كاظم محمد - موقع عراق الكلمة.



شرح حكمة الإشراق

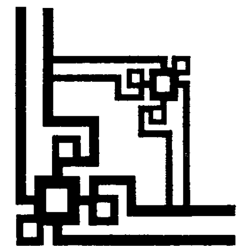
تأليف

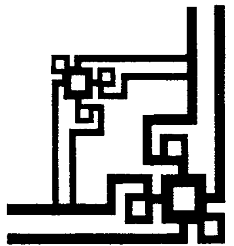
شمس الدين محمد شهرزوري

النص المحقق

تحقيق وضبط

أ.د أحمد عبد الرحيم السايح   المستشار توفيق على وهبه





بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

اللّهم يا لطيف، يسّر ولا تعسّر، بسم الله الرّحمن الرّحيم

سبحانك يا فائض الجود الأزلى، وناظم الوجود السرمدى، وواهب الذوات الشريفة القدسية، ومكمّل النفوس النفيسة الإنسية، ومحرّك الكرات الفلكية بالأشواق الدائمة العلوية، ومزوّج الأركان السفلية بالقوى العاليّة الفعليّة.

فخلقت من ذلك الازدواج والامتزاج صورا مختلفة الاستقامة والانعواج ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الأمشاج.

ثم تمّمت الوجود بالإنسان المنعوت بالابتهاج والانحراج، تباركت فى بهاء جلالة وحدانيّتك فلا انتقال، وتعاليت فى كبرياء الوهية فردانيّتك فلا زوال.

لك خشعت أسماعنا وأبصارنا، ولأمرك انقادت مظاهرنا وأشباحنا خضعت لعظمتك الرقاب، ولانت لهيبتك الشمّ الصعاب ليس لذاتك المقدّسة النورانية حدّ محدود، ولا لقدم إحسانك أمد معدود، ولا لهويّتك اللاهوتية نعت موجود، ولست ذا والد ولا مولود.

فالقوى الوهمية عاجزة عن إدراكك وتقدّرك، وكذا الخيالية لا يمكنها تصوّرك لتقدّسك عن الغاية وتنزّهك عن النهاية.

وكيف لا يكون كـذلك، وقد تحـيّرت فى كنه عظمتـك عقول العـقلاء وانطمست فى أدنى طبقة من أنوارك أفهام الفهماء؟ غرقت فى أبحر لجج سناء مـعرفـتك ألباب الألبـاء، وخرست فى التـعـبيـر عن أحوال ربوبيـتك ألسن الفصحاء والخطباء.

فلك الحمد على ما أسبلت من الغطاء ودفعت من البلاء.

ولك الشكر على مـا أوليت من النعـمـاء وجلوت البصـر عن الظلمـة والعماء، حمدا يرفعنا عن حـضيض الكدر إلى أوج الأنوار والأضواء ومصدر الجود والسخاء.

وأشـهد أن لا إله إلا الله وحـده لا شريك له شـهادة تطهّـرنا من دنس الطبائع والأهواء، وتجذبنا إلى عوالم الفسحة والفضاء.

ثم الصلاة والسلام على ملوك حضاير القدس، ورؤساء بقاع الإنس، لا سيّـما المبعـوث إلى العرب والعـجم والمخصوص بالشـرف والكرم، محـمد المصطفى أفضل الأنبياء والأولياء وأعظم السـالكين والأصفياء، صلّ الله عليه وعلى آله وأصحابه نجوم المهتدين، ورجوم الشياطين، وسلّم تسليما كثيرا.

وبعد، ، ، ،

فإن المقـصود من هبـوط النفس الناطقـة من العالم العلوى العـقلى إلى العالم السفلى الظلمـانى لكى تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيـقية لخلوّها فى أوّل الأمـر عن ذلك، ولما لم يمكنها الوصـول إلى تلك العلوم إلا بعـد الكدّ والاجتهاد فى زمان طويل وذلك لا يكون إلا بمعاونة البدن وقواه.

والبدن لا يقـوم إلا بالأغذية والملابس والمساكن ومـا يتبعهـا من الأمور

اللذيذة؛ فوجب أن تكون هذه الأشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال، لئلاّ تخرج عنه إلى أحد طرفى الإفراط والتفريط. فتكون بالأوّل خارجة عن الحكمة التى لأجلها خلقت اللّذات البدنية وبسبب ذلك تقوى علاقتها ويشتد ميلها إلى عالم الغربة، فتخرج بذلك عن الكمال. وبالثانى يحصل إتلاف البدن الذى بقائه سبب لتحصيل الكمال المؤدى إلى الاتصال. فلهذا احتجنا إلى تهذيب الأخلاق، ضمنا وتبعا، لأن الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة، والشهوة والغضب، حجاب للنفس ومنع لها فى الحال عن تحصيل العلوم.

وعلى تقدير الحصول أيضًا تتمكّن فى جوهر النفس محبة هذا العالم الدنىء وتستحكم لها العلاقة، وذلك موجب للآلام زمانا وعدم خلوص اللّذات العقلية.

فإذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقائق[1] الموجودات ومرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفلى وضعفه عرّج بها إلى الملأ الأعلى وحصلت على الحظ الأوفى، ملتذة بالجمال الأزلى ومسرورة بالبهاء الأبدى، لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام.

وقد قيل أن الجنسيّة علة للضمّ وإن فارقت بالعكس فحالها يكون بالعكس. وإذا علمت أن كمال الأنس بالعلوم النظرية وأن العلم بالحكمة العملية نظرى أيضًا، وأن تهذيب الأخلاق إنما جعل لتفرّغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فالسعادة الإنسانية مقرونة بتحصيل العلوم.

---

(١) فى الأصل: حقائق.

ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: حقيقية وعرفية اصطلاحية، وأعنى بالحقيقية ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغيّر المعلوم، لأن تغيّر العلم تابع لتغيّر المعلوم، فإذا كان المعلوم غير متغير فالعلم به كذلك. وهذا كالبارى تعالى، والعقول والنفوس والافلاك والكليّات والعناصر والمركّبات.

وأما العلوم العرفية الاصطلاحية، فما يقابل العلوم الحقيقية أعنى ما يتغيّر العلم (به) ويتبدل بتبدّله وتغيّره. وهذا كالنحو، واللغة، والأشعار والخطب، والرسائل، وأمثالها من الآداب، فإنها تتبدّل وتتغيّر عند اندراس تلك الأمة والشريعة المخصوصة من تلك العلوم بلسانها. وأعظم الأسباب فى اندراسها زوال الملك عن تلك الأمة والملة واستيلاء المخالفين لها عليها، كما اندرس فى زماننا هذا نحو اليونان وأشعارهم ورسائلهم. وكذا العلوم المتعارفة التى كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الأمم السالفة.

وأما علم الفقه، وأنه علم سياسة المدن، فبكليّته لا يندرس وإنما تندرس بعض الفروع وتتبدّل الأحكام وتتغيّر وتنتقل من أمة إلى أمة. وكذا علم أصول الفقه وإن كان فى هذا سرّ سنشير إليه فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

وإذا علمت هذا، فاعلم أن الكمال الحقيقى إنما يحصل بالعلم الحقيقى الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهدا لنفسه بعد المفارقة. وأما ما لا ثبات له فلا تحصل مشاهدته بعد المفارقة فلا يحصل به كمال حقيقى وإن كان قد يجوز أن يحصل به كمال وهمى.

وإذا تلخص لنا أن السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها، فنقول أن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية وبحثية نظرية.

فالقسم الأول: يعنى به معاينة المعانى والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم

دليل قياسى أو نصب تعريف حدّى أو رسمى، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن وتتبيّن معلقة تشاهد مجردها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية.

وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء ولا تحصل إلا للأفراد من الحكماء المتألّهين الفاضلين وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زمانا كأغاثاذيمون، وهرمس، وأنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدمهم. وهؤلاء وإن كانوا (قد) أكثروا كدّهم فى الأمور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها يقوى أمام البحث، أرسطو، على التهذيب والتفصيل ولهذا قال المعلم الأول: "إن الأولين الذين تفلسفوا فلسفة الحق وإن أخطئوا فى بعض الأمور الطبيعية فقد أحسنوا فى حل الأمور الإلهية".

ومنهم متأخرون تأخروا عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدا، لأن أرسطو شغلهم بالبحث والضبط والرد والقبول والأسئلة والأجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقية، ولا سيّما مع انضمام حبّ الرئاسة إلى ذلك.

ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقلّ إلى قريب من زماننا هذا. ولما امتدّ الزمان وطال العهد ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل إلى معاينة الأنوار المجردة ولطافة مأخذهم فى مفارقة الأنفس بعد خراب البدن أو لا مفارقتها، وانطمست أدلّتهم وحرّف عليهم غيرها إلى ذلك.

وتضاعف ذلك أيضًا إلى الزمان المذكور حتى أن بعض المستعدين، ممن لا يرضى بالبحث الصرف، أراد أن يحصل شيئا ما من الحكمة الحقيقية على ما ينبغى فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدى بالشخص إلى المطلوب.

ولم يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من أفق اليقين، وأشرقت أنوار الحقائق[١] من المحل الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة، مظهر الدقائق[٢] وفائض الحقائق[٣]، معدن الحكمة وصاحب الهمة المؤيد بالملكوت والمنخرط فى سلك عالم الجبروت، بقية السلف سيد فضلاء

الخلف، وأفضل المتقدمين والمتأخرين، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين، شهاب الملة والحق والدين السهروردى قدّس الله نفسه وروّح رمسه، وشرع فى إصلاح ما أفسدوا وإظهار ما طمسته الأدوار وتفصيل ما أجملوا وشرح ما أشاروا إليه ورمزوا، وحلّ ما انغلق وأشكل وإحياء ما مات ودثر.

وشمّر عن ساق الجدّ فى التعصب للحكماء الأول والذبّ عنهم ومناقضة من ردّ عليهم، وبالغ فى نظرتهم أشدّ مبالغة كل ذلك على بصيرة وخبرة لا على عمى وحيرة، لكن بكشوف حاصلة من رياضات لطيفة عظيمة وأبحاث صحيحة تامة. فانه، رضى الله عنه، كان مبرزا فى الحكمتين، الكشفية والبحثية، بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره وستعلم ذلك عند خوضنا فى شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه.

(١) فى الأصل: الحقايق.

(٢) فى الأصل: الدقايق.

(٣) فى الأصل: الحقايق.

نطق بأمور شريفة مكنونة وأسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها أحد سواه لا من الحكماء ولا من أهل الذوق.

وذلك يدلّك على أن له قدما راسخا فى الحكمة ويدًا طويلة فى الفلسفة وجنانًا ثابتةً فى الكشف والذوق فى فقه الأنوار كما قال:

آيات نبوّة الهوى بى ظهرت   قبلى كتمت وفى زمانى اشتهرت[1]

وإنما تقف على هذا كله إذا حصلت لك تلك الطريقة ووقفت على بعض أسرارها وأحوالها.

وكتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة، ولا سيّما كتاب "حكمة الإشراق" المخزون بالعجائب، المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التى لم ير على بسيط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصح وأتم وأتقن فى العلم الإلهى وغيره فهو الخطب العظيم والأمر الكريم إلا أنه كنز مخفى وسرّ مطوى وله طرق مخصوصة تصل إليه منها وقلّ من يسلكها ويعرفها ولم يتيسّر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أن يصل إليه أو يحلّ رموزه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعادتهم بكلمات المشائين، فلا جرم بقى هذا الكتاب مهملا متروكا لصعوبة مأخذه ودقّة مسلكه.

ولما يسّر الله تعالى علينا ما فيه من الغرائب والعجائب وكشف لنا حقائقه ودقائقه واتّضح بالنظر المستقصى غثه وسمينه وبأمر آخر دقيقه وجليله، وكنّا ضنينين بأسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زمانا طويلا لا بخلا وشحّا بل لغموض مأخذه ودقّة غوره ومباحثه ولقلّة الطالبين

---

(١) من جملة أبيات منسوبة للسهروردى - كتابه حكمة الإشراق تصحيح: هنرى كوين - هامش ص ٢٧.

المخلصين والمستعدين الفاضلين، ولموت العلم والحكمة وقلّة أهل الفضل والعقل وكسود سوق الحكمة فى هذا الزمان.

إلا أنى لكثرة الأسفار والجولان فى البلدان وكثرة تحريك المستعدين والأفاضل وذوى الأنفس الزكيّة والهمم العالية ظهر هذا الرجل الفاضل وكثرت الرغبة فيه وفى كتبه وكلامه وعظمت دواعى الأذكياء فى تحصيل حكمه وقلائده، وتوفّرت الدواعى على استفادة طرقه ومذاهبه ولا سيّما كتاب "حكمة الإشراق" الذى لا يليق الشروع فيه إلا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء من الحكمة المشهورة والعلم المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولبّ العلم وخازن العجائب ودستور الغرائب.

ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب أصحّ منه فى العلم الإلهى والسلوكى، فلمّا كان الأمر على هذا رأيت أن أحرّر شرحا جامعا لأصوله وفروعه محتويا على قواعد الحكمة الذوقية والبحثية مهذبا من القشور والفضول مشتملا

على الأبواب والفصول سالكا فى ذلك إيضاح غوامضه وعويصه، وموضحا حلّ نكته ونصوصه، وكاشفا عن رموزه وإشاراته، وباحثا عن عيون قواعده وإيماءاته، طالبًا فى ذلك كله تحقّق الحقّ وإصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل، للسالكين إلى جناب القدس، وحضرة الأنس، المتطلعين إلى الحضرة الإلهية، الراقين إلى المعارج العلويّة.

راجيًا بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل، والذكر المخلّد والثواب المؤبّد.

وما توفيقى إلا بالله، عليه توكّلت وإليه أنيب.

مقدمة السهروردى لكتاب حكمة الإشراق

قال الشيخ الإلهى قدّس الله نفسه وروّح رمسه:

بسم الله الرحمن الرحيم[(١)]

جلّ ذكرك اللّهم وعظّم قدسك وعزّ جارك وعلت سبحاتك وتعالى جدك! صلّ على مصطفيك وأهل رسالتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيّد البشر الشفيع المشفّع فى المحشر عليه وعليهم السلام. واجعلنا بنورك من الفائزين، ولآلائك من الذاكرين ولنعمائك من الشاكرين.

وبعد، اعلموا إخوانى أن كثرة اقتراحكم فى تحرير "حكمة الإشراق" أوهنت عزمى فى الامتناع وأزالت ميلى إلى الإضراب عن الإسعاف. ولولا حق لزم وكلمة سبقت وأمر ورد من محل يفضى عصيانه إلى الخروج عن السبيل، لما كان لى داعية الاقدام على إظهاره، فإن فيه من الصعوبة ما تعلمون.

وما زلتم يا معشر صحبى، وفّقكم الله لما يحبّ ويرضى، تلتمسون منّى أن أكتب لكم كتابا أذكر فيه ما حصل لى بالذوق فى خلواتى ومنازلاتى. ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ أو كثر، ولكل مجتهد ذوق نقص أو

(١) البسملة من نسخة أخرى.

كمل وليس العلم وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم الذى هو ﴿بِالأُفُقِ الْمُبِينِ ، وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾(١) وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الأفكار وانحسم باب المكاشفات وانسدت طرق المشاهدات.

وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفى أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشّائين ولخّصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بـ "التلويحات اللوحية والعرشية" المشتمل على قواعد كثيرة ولخّصت فيه القواعد مع صغر حجمه، ودونه "اللمحات"(٢)، وصنّفت غيرهما.

ومنها ما رتّبته فى أيام الصبا(٣). وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأضبط وأنظم وأقل أتعابا فى التحصيل.

ولم يحصل لى أولا بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا، ما كان يشككنى فيه مشكك.

وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدنى عليه كل من سلك سبيل الله عزّ وجلّ، وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة، مثل أنباذقلس وفيثاغورس وغيرهما. وكلمات الأولين مرموزة وما ردّ عليهم وإن كان يتوجه على ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز.

---

(١) سورة التكوير - الآيتان ٢٣، ٢٤.

(٢) قمنا بتحقيق كتاب اللمحات كما سبق أن ذكرنا - وهو تحت الطبع.

(٣) فى الأصل: الصبى.

وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس، مثل جامسف وفرشاوشتر وبزرجمهر ومن قبلهم.

وهى ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد مانى وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى وتنزّه. ولا تظن أن الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخص قائم بها عند الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله فى أرضه، وهكذا تكون ما دامت السموات والأرض.

والاختلاف بين متقدّمى الحكماء ومتأخريهم إنما هو فى الألفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض. والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم فى أصول المسائل. والمعلم الأول، وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى إلى الازدراء بأستاذه[١].

ومن جملتهم جماعة من أرباب السفارة والشارعين مثل أغاثاذيمون وهرمس وإسقلينوس وغيرهم.

والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهى هذه: حكيم إلهى متوغّل فى التأله عديم البحث؛ حكيم بحّاث عديم التأله حكيم إلهى متوغّل فى التأله والبحث؛ حكيم إلهى متوغّل فى التأله متوسط فى البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغّل فى البحث متوسط فى التأله أو ضعيفه؛ طالب للتأله والبحث طالب للتأله فحسب طالب للبحث فحسب.

فإن اتفق فى الوقت متوغّل فى التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة

---

(١) فى نسخة أخرى: بأستاذيه.

الله؛ وإن لم يتفق، فالمتوغّل فى التأله المتوسط فى البحث وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغّل فى التأله عديم البحث. ولا تخلوا الأرض عن متوغّل فى التأله أبدا.

ولا رئاسة فى أرض الله للباحث المتوغّل فى البحث الذى لم يتوغّل فى التأله، فإن المتوغّل فى التأله لا يخلوا عنه العالم وهو أحق من الباحث فحسب، إذ لا بد للخلافة من التلقى ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهرا، وقد يكون خفيا، وهو الذى سمّاه الكافة "القطب"، فله الرئاسة وإن كان فى غاية الخمول.

وإذا كانت السياسة بيده، فيكون الزمان نوريا؛ وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهى، كانت الظلمات غالبة. وأجود الطلبة طالب التأله والبحث، ثم طالب التأله ثم طالب البحث.

وكتابنا هذا لطالبى التأله والبحث، وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب. ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله. وأقلّ درجات القارئ[1] لهذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهى وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلا.

فمن أراد البحث وما فيه فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الإشراقية بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية.

فإن من هذه القواعد ما تتبنى على هذه الأنوار حتى أن وقع لهم فى الأصول شك يزول عنهم بالسلم المخلّعة. وكما أنّا شاهدنا المحسوسات وتيقّنا

(١) فى الأصل: القارى.

بعض أحوالها ثم بنينا عليهـا علوما صحيحة، كالهيئـة وغيرها، فكذا نشاهد من الروحانيـات أشياء ثم نـبنى عليها العلوم الإلهـية. ومن ليس هذا سـبيله فليس من الحكمة فى شىء وستلعب به الشكوك.

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها هاهنا مـختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العـدد كثـيرة الفـائدة وهى كافـية للذكى ولطالب الإشـراق. ومن أراد التفصيل فى العلم الذى هو الآلة فليراجع[1] إلى الكتب المفصّلة.

ومقـصودنا فى هذا الـكتاب ينحـصر فى قسـمين: "القـسم الأول فى **ضـوابط الفـكر"، وفـيـه ثلاث مــقـالات: "المقـالة الأولى فـى المعـارف والتعريف"، وفيها ضوابط سبعة.**

* * *

(١) فليرجع.

شرح مقدمة السّهروردى

قال الشيخ الإلهى والمتأله الربانى، إمام الحكمتين القائد إلى السعادتين مظهر أسرار الحكماء المتألهين، مظهر آيات رب العالمين شمس الحق والملة والدين المؤيد بالملكوت، والمتراقى[1] بفكره إلى عالم الجبروت، محمد بن محمود بن محمد الشهرزورى، أشركنا الله فى صالح دعائه.

قول السهروردى "جلّ" من الجلالة، وهو كبر القدر وفخامة الأمر؛ يقال "جلّ فلان فى عين فلان" إذا عظم عنده وعزّ فى قلبه وذكر الله هو ما يذكر بها من الأسماء والصفات الواردتين فجلت طهارة البارى تعالى.

و"المجردات" إنما هو تنزيهها عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية بمعنى أنه ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوعا من التعلق.

فالمجردات العقلية وإن كانت منزّهة عن ملابسة الأجسام إلاّ أنّ البارى جلّ شأنه وعظم كبريائه أشدّ الأشياء مجردا وأتمّها تبرّيا وهو الغنى المطلق المستغنى عن غيره، الغير مستغنى عنه.

فصحّ أنه عظيم القدس كامل الطهارة، وإن غيره ملوّث بشىء من النجاسات ولو لم يكن إلاّ الإمكان الذى هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر.

---

(١) فى نسخة: الراقى.

"وعزّ جارك" ، العـزّ هو المنع والقوة عزّ فلان، إذ أقوى جـانبه وامتنع عن الذلّ والدنائة[1]؛ وكلما بعد الشخص عن الهيـولى والأجسام السفلية عزّ وقوى وامتنع عن لوازمها، أعنى الذلّ والآلام؛ وكلما ارتقى فى مراقى العلل العقلية كان أعظم عزّاً وأكمل.

ولما كـان البـارى، عـزّ سلـطانه، غـاية الغـايات وعلة الـعلل ونهـاية الموجـودات، فلا أعـزّ من جاره ولا أعظم وأفـخم من داره التى هى حظيـرة القدس ويلزم بالضرورة أن يـكون جاره مجردا تام التجـرد، لأن قرب البارى وبعده ليس بالمسـافة والمكان، بل بالمعنى والصـفة. فكلما كـانت الذات أشدّ موصـوفيـة بصـفات الكلام فـهو أشـدّ قربا وتجـاورا، وكلما كـان بالعكس فبالعكس.

و"علت سبحاتك" ، علت ارتفعت، وسبحات[2] الله تعالى جلال الله وعظمته ونوره. ومعناه أن جلال الله ونوره وعظمته ارتفعت وارتقت إلى غاية ليس وراءها[3] غاية ولا نهاية ليس وراءها[3] نهاية، فارتفـع وعلا على سائر الممكنات لأن نور ما عداه منه وعظمته وجلاله رشح من جلالته وعظمته.

ومنه قوله، صلى الله عليه وسلم، "أنّ لله تعالى سـبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره" .

معـناه: لو رفعت الحُـجب النورانية، التى هى المجـردات ومتـعلقاتـها والماديات وأحوالها، لأحـرقت السبحات، أعنى نور ذاته المقـدسية التى أدرك البصر البارى تعالى، وإحراقه فناه فى نور قيوميته.

(١) فى الأصل: والدناءة.

(٢) فى الأصل: سبحان

(٣) فى الأصل: ورائها.

و"تعالى جدّك"، أى سمت عظمتك ومنه قوله، عزّ وجلّ، ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا﴾[1]، أى علت عظمة ربّنا. يقال "جدّ فلان فى الناس"، أو عظم فى أعينهم وتفخّم فى صدورهم ومنه قول أنس بن مالك كان إذا قرأ الرجل "البقرة" و"آل عمران"، "جدّ فينا"، أى عظم فينا، وجلّ فى أعيننا.

و"المصطفين" جمع مصطفى، وهو المختار من خلاصة البشر وصفاوته، فكأنه قال: أرحم المختارين والخواص من البشر، لأن الصلاة من البارى تعالى "رحمة"، ومن الملائكة "استغفار"، ومن البشر "الدعاء".

"واجعلنا بنورك من الفائزين"، فاز بالشىء إذا حصل ذلك واتصل به والفوز بنور البارى هو الاتصال به ومشاهدته ومعاينته والفوز بنوره وقد يكون بالاتحاد والاتصال بنفس ذاته ونوره وقد يكون ببعض المجردات، فإنها أيضًا من نوره، بل كل ما فى العالم من نور ذاته وكل جمال وكمال رشح من فيضه.

و"الفوز"، هو النجاة. "ولآلائك"، أى ولنعمك الباطنة.

و"من الذاكرين"، أى من المنصورين لها فى القلب أو الناطقين لها باللسان. والفرق بين الآلاء والنعم أن الآلاء هى النعم الباطنة، والنعم هى الظاهرة، وكلما أدرك بالحواس الظاهرة من الملائمة هو من النعم الظاهرة، وكل ما أدرك بالحواس الباطنة والعقل من الأمور الموافقة هو من النعم الباطنة.

---

(١) سورة الجن - آية ٣.

قال تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[1] وحقيقة شكر النعم هو استعمال كل شيء فيما هو الأصلح والأرفق، كاستعمال القوى والحواس والاعضاء والنفوس فى تحصيل كمال النفس وفيما يؤدى إلى الكمال.

وأما "الاقتراح"، فهو الطلب والسؤال الملزم ونعنى بحكمة الإشراق، أى حكمة الكشف ويجوز أن يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس وهو أيضًا يرجع إلى الأول فإن حكمتهم معلومة بالكشف والذوق.

فنسبت حكمتهم إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعاتها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمانية.

وكان اعتماد الفارسية فى الحكمة على الكشف والذوق وكذا قدماء اليونان خلا أرسطوطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم على البحث والقياس. و"وهن العزم" ضعفه، ومعناه أن الاقتراح سبب لضعف المنع وسبب لزوال الميل إلى "الإضراب عن الإسعاف".

و"الإضراب" عدم الالتفات، و"الإسعاف" هو العطية. "ولولا حق لزم"، وهو ما أخذ الله سبحانه على العلماء والحكماء أن يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيئا.

و"الكلمة السابقة" هى ما قدر وقضى فى الأزل. و"الأمر الوارد من محل" هو العالم العلوى الروحانى "يفضى عصيانه"، أى مخالفته إلى أن يخرج عن طريق الحق. لما كان جواب الولاء "فإن فيه من الصعوبة ما تعلمون"، وكيف لا يكون هذا العالم صعبا وهو وراء المحسوسات

---

(١) سورة لقمان - الآية ٢٠.

والمتوهمات المألوفة الغالبة على الطبائع الإنسية وإدراك هذا العالم يحتاج إلى قياس صحيح وكشف صريح وكل واحد منهما له موانع ومغالط فيه شبه وشكوك يعسر على أكثر البشر التخلص منها إلا من أيّده الله بروح قدسى تراه الأشياء كما هى.

ولهذا قال أرسطوطاليس "من أراد أن يشرع فى علمنا هذا فليستجد فطرة اخرى"، يعنى يجب عليه أن يعتاد أن لا يتبع المحسوسات والمتوهّمات والأمور المعتادة. وإلى هذه الصعوبة أشار سقراط بقوله "لا يعلم العلم الإلهى إلا كل ذكى صبور".

وقلّما تجتمع الصفتان إلاّ على الندرة، لأن الذكاء يكون من ميل مزاج الدماغ إلى الحرارة، والصبر يكون من ميله إلى البرودة وقلّما يتفق الاعتدال الذى يستويان فيه ويقومان به.

قوله "تلتمسون"، تطلبون، "أن أكتب لكم كتابا أذكر فيه ما حصل لى بالذوق" وبالتجرد والكشف والرياضة فى الخلوات، أى فى خال إعراض عن الأمور البدنية والأحوال المادية والاتصال بالمجردات النورية الروحانية، لأن حقيقة الخلوة هو ترك المحسوسات البدنية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية وإلاّ فلو كان فى بيت خال عن الإنس لكانت القوة الوهمية والخيالية عمالتان، فهو فى ضد الخلوة أعنى فى فرقه. ونازلا فى "المنازلات" عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرد فلحظ عندها أمورا شريفة علوية.

وبالجملة تكون عبارة عن اتصال النفس إما بعلم الربوبية، أو ببعض العقول الملكوتية فمنه منازلة أنا وأنت، ومنازلة أنا ولا أنت، ومنازلة أنت ولا أنا، وغير ذلك.

وما هو مذكور فى كتب أرباب التصوف وهو مأخوذ من قولهم "نزل به أمر من الأمور" ومنه قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾[1]، الذى هو العقل الفعّال.

قوله "ولكل نفس طالبة قسط من نور الله قلّ أو كثر"، أى لما سألونى أن اكتب لهم ذوقى وما حصل لى وأنا رجل سالك طالب. قال "ولكل نفس طالبة قسط"، فأنا أكتب لهم ذلك القسط.

وبعد استيفاء ذلك عليك أن تنظر فى كميته وكيفيته أهو قسط الفضلاء العظماء والمنتهين الواصلين، أم قسط الفقراء المبتدين؟

وإنما كان لكل نفس قسط، لأن الطالب يبتدى من الحواس ثم يترقّى ويترفّع إلى عالم النفس، ثم إلى عالم العقل على المراتب، ثم إلى عالم الربوبية فبحسب سمو السالك وارتقائه وارتفاعه إلى أعلى المراتب، يشتدّ نوره ويعظم، وبحسب النزول يضعف نوره ويخمد.

ولا بدّ من وقوف السالك فى بعض المراتب الجليلة أو الحقيرة وكذا "لكل مجتهد ذوق نقص أو كمل"، وذلك لأن المجتهدين يشتركون فى وقوعهم فى المراتب العالية لكنهم على التفاوت.

فإن كانت المراتب عالية فهو فى أكمل الأذواق وإلا فهو فى أنقصها. "فليس العلم وقفا على قوم" إشارة إلى قوم يقولون أن الحكمة كانت عند الأوائل وكذا التصوّف، وإن المتأخرين لا يبلغون مرتبة الأوائل، فردّ عليهم بقوله "فليس العلم وقفا على قوم ليغلق باب الملكوت"، أى العالم الروحانى، "ويمنع المزيد"، أى يمنع أن يزيد المتأخر على المتقدم.

(١) سورة الشعراء - الآية ١٩٣.

ثم أضرب عن ذلك بقوله "بل واهبِ العلم" ، أى العقل الفعّال "الذى هو بالأفق المبـين" ، أى فى أفق عالم العـقل أى فى حدّه ﴿ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾[1] ، الغيب ما غاب عنك من العلوم الخفية والانذارات الكونية بضنين بخيل "وشر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد" .

ولهذا قال، صلى الله عليه وسلّم: "خـير القرون قرنى" لأنه ﷺ كان أجلّ المجتهدين، ثم الذين يلونهم لأن فيه بقية من أصحابه وأتباعه وهكذا كل ما مضى وذهب يقلّ الخير ويضعف الاجتهاد.

وإنما ذكر "البسـاط" هنا لانه ما يجلس عليه ويتمكن عند العـقود عليه من سائر الأمور الاجتـهادية وغيره "وانقطع فيه سـير الأفكار" ، وهو الحكمة البحثية المستعمل فيها الحدود والأقيسة المنطقية التى هى آلة للفكر.

و"الفكر" ترتيب مقـدمات ترتيبا خـاصا ليتأدى منهـا إلى المجهولات. "وانحسم باب المكاشفات" ، أى انقطعت فيـه الحكمة الذوقية التى هى معاينة المجردات وأحوالها العقلية.

وربما أرادوا بـ "المكاشفة" ظهـور الشىء للقلب باستيلاء ذكـره من غير بقاء الترتب، وقد يعنون به ما يحصل بالإلهام دفعة من الأمور العقلية من غير فكر وطلب وربما أرادوا بـ "الكشف" ما يحـصل بين النوم واليقظة. "وانسد طريق المشاهدات" وهى أخص من المكاشفة والذوق بينهـما فرق ما بين العام والخاص.

قوله "رتّبت قـبل هذا الكتاب وفى أثنائه" ، يدلّ على أن "اللمـحات"

---

(١) سورة التكوير - الآية ٢٤.

و"التلويحـات" و"المطارحات" شرع فـيها قـبل "حكمة الإشـراق" أى قبل إتمامها شرع فيـها ثم تممها فى أثنائها عند معاوقـة الأسفار والملال والانقباض وغيرها من الإعراض. والذى رتّبه فى أيام الصبى، كأكثر رسائله[1]. "وهذا سياق آخر" لأن سـياق المشائين هو البحث الصرف ومـعولهم على البرهان. وهذا السيـاق مبنى على الذوق والكشف ومشـاهدة الأنوار، وطرق أقرب من تلك الطريقة، وأنظم وأضبط وإنمـا كان كذلك لأن المنطق المذكور فيهـا موجز مجرد محذوف عنه الحشو والفروع الكثيـرة القليلة الاستعمال، وإيضاح أشياء كانت فى طريقهم غير محصلة ولا مهذبة غاية التهذيب على ما ستعرفه.

وإذا كان كذلك فيكون "أنظم وأضبط" وكذلك الطبيعى والإلهى لظفره بأمور جليلة شريفـة بها تمّت الحكمة وكملتْ الفلسفة وكانـت مضطربة ناقصة قبل ذلك، كبيان الأمور الاعتبارية وبعض القوى الحسية والخيالية وحذف أمور لا طائل تحتها طالت الفلسفة بها من قلّة العنى وكثرة الخبط والاضطراب.

ويلزم من ذلك أن تكـون هذه الطريقـة "أقلّ أتعـابا فى التـحـصـيل" لضبطها وتحرير قواعدها وتهذيب مطالبها وتخليص زبدها، عن زبدها على ما ستعانيه كله.

قوله "ولم يحـصل لى أولا بالفكر"، بل حصل بالكشف والشـهود بما ارتكبه من الرياضات المتـعبة والمجاهدات الوصبـة، وهو المراد بقوله "بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت عليه الحجة".

أى بعد كشفه وظهوره لى بـالطريق الذوقى طلبت عليه الحجة والبرهان

(١) فى الأصل: رسايله.

بالفكر والنظر، "حتى لو قطعت النظر عن الحجة ما يشككنى فيه مشكك" لأن حصول اليقين لم يكن بالحجة والبرهان، بل كان بالكشف والعيان والحجة مبنية عليه، وما كان كذا إلا يتشكّك فيما يورده الخصم.

قوله "وما ذكرته من علم الأنوار"، كمعرفة ذات المبدأ الأول والعقول والنفوس والأنوار العرضية وأحوالها، وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق "وجميع ما يبتنى عليه".

كأكثر العلم الطبيعى وبعض الإلهى وبالجملة أكثر ما يدرك بالفكر والنظر وغيره أى وجميع ما يبتنى على غير الأنوار، كبعض المسائل الطبيعية والإلهية، المبنية على ما بنى على علم الأنوار "يساعدنى عليه كل من سلك سبيل الله".

يعنى يساعدنى على ما ذكرته من العلوم والأحوال كل من سلك طريق الله من الحكماء المتألهين والصوفية العارفين الواصلين، لأن الأذواق إذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت فيصدق بعضها بعضا "وهو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيدى والنور"، لأن المذكور فى كتبه "كطيماوس" و"فاذن" ورسائله[1] وحكاية بعض معاريجه وكثرة خوضه وذكره للنور الإلهى والنور العقلى، والنفس تدلّ على أن ذوقه موافق لسلوكه.

وإنما كان "إمام الحكمة"، لأن الإمام فى الحكمة هو القدوة، وقدوة الباحثين هو أرسطوطاليس وهو حسنة من حسنات أفلاطون ومن بعض تلامذته وممن لازمه نيفا وعشرين سنة وكان لأفلاطون مع البحث الذوق التام والكشف الصحيح والتجرد الذى ليس ورائه تجرد.

(١) فى الأصل: رسايله.

والأيدى هى النعم ومنه قوله تعالى: ﴿أُوْلِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ﴾[١]، أى البصائر[٢] وهو شدة النور الباطن النفسى الذى هو السبب فى إدراك الحقائق[٣] وهو معنى النور.

وكذا هو ذوق جميع الحكماء من هرمس الهرامسة المصرى المعروف بإدريس إلى أفلاطون والذى بينهما، كأنباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط ثم تلميذه أفلاطون.

وهو خاتم أهل الحكمة الذوقية وبعده فشت الحكمة البحثية وما زالت فى زيادة الفروع والفصول غير المحتاجة إليها إلى زماننا هذا حتى انطمست الأصول الصحيحة والقواعد الحقة الصريحة واشتغل بأشياء لا حاصل لها.

وإنما سمّى هرمس "والدا"، لأنه أول من دوّن الحكمة والنجوم والطلسمات وكثيرا من العجائب[٤]. ثم تداولت حكمته على ألسنة تلامذته حتى انتهت إلى هؤلاء "العظماء والأساطين" الذين هم أهل اليونان.

والأسطوانة ما تعتمد عليها الأبنية وتقف عليها السقوف، فكذا هؤلاء السادة الأجلة عليهم اعتمدت الحكمة ولهم بنيت ووقف بنيانها فالتشبه كالتشبه والأحوال كالأحوال.

وكتاب "الميامر" الذى لأنباذقلس وكتب فيثاغورس تدل على قوة سلوكهما وصحة ذوقهما، ومناسبة أفلاطون فى ذلك، وكذا انكساغورس وذيمقراطيس، وهم كثيرون لا يحصيهم ولا يضبط تواريخهم إلا الله تعالى.

---

(١) سورة ص - آية ٤٥.

(٢) فى الأصل: البصاير.

(٣) فى الأصل: الحقايق.

(٤) فى الأصل: العجايب

وقوله "كلمات الأولين مـرموزة" ، فإن هرمس وأنباذقلس وفيـثاغورس وسقراط وغيـرهم كانوا يرمزون فى كلامهم وكانت مصنفـاتهم وكتبهم مملوءة من ذلك وكانوا يصنعون ذلك لوجوه ثلاثة:

الأول، لئلا يطّلع عليهـا من ليس لها أهلا فتصيـر الحكمة عدة له على اكتساب الشرور والفجور فيفضى ذلك إلى فساد العالم.

والثانى، أنه إنما فعل ذلك حتى لا يتوانى العاشق لها والطالب عن الكد وبذل الجهد فى اقتنائها وتحـصيلها وإن لحقه فى ذلك مشقة ويستصـعبها البليد والكسلان، ومن ليس لها، لغموضها ولا ينحوا نحوها.

والثالث، إنما أقدمـوا على ذلك تشحيذا للطباع وقـوة للنفس باستكداد الفكر والنظر حتى لا يحتج الطالب إلى الدعة والطيبة فـيقبل بكليته عليها ولا يتوانى فى تحصيلها.

ولما عزل أفـلاطون أرسطوطاليس على إظهـاره للفلسفـة، أجاب: بأنى وإن كنت أظهرتها وكشفتها قـد أودعت فيها مهاويا وأمورا وغوامض لا يطّلع عليها إلا الشريـد الفريد من الحكماء، أشار إلى ما رمزه فـيها. "فلا ردّ على الرمـز" ، لأن الرمز ظاهـره يدلّ على خلاف باطنـه، والرادّ يردّ على الظاهر الغير[1] المراد، ومهما لم يفهم المراد كيف يمكنه الردّ.

ولكن الردّ يكون حينئذ "متوجّها على ظاهر أقاويلهم" الغير مرادة دون المقـاصـد المرادة فظهـر أن لا ردّ على الـرمز. وقـد ذكـر هذا الـلفظ بعـينه سوريانوس فى مناقضة أرسطوطاليس على أفلاطون.

(١) الصحيح: غير لأنها لا يدخل عليها (ال) التعريف.

قوله "وعلى هذا تبتنى قاعدة الشرق فى النور والظلمة، التى كانت طريقة حكماء الفرس"، يعنى أن الفارسيين كانوا أيضًا يرمزون فى كلامهم من ذلك أنهم يقولون بأصلين.

أحدهما نور والآخر ظلمة، وإنما هو رمز على الوجوب والإمكان؛ فالنور قائم مقام الوجود الواجب، والظلمة مقام الوجود الممكن، لأن المبدأ الأول اثنان: أحدهما نور والآخر ظلمة؛ ولا يقول هذا عاقل أو من يستحق المخاطبة فضل عن فضلاء فارس وعظمائها المتألهين، فإنه كان فى الفرس أمّة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء مبرزون خائضون غمرات العلوم الحقيقية غير مشتبهة المجوس.

قد أحيا الشيخ حُكمهم ومذاهبهم فى هذا الكتاب، وهو بعينه ذوق فضلاء اليونان وهاتان الأمّتان متوافقتان فى الأصل. وهم، كما ذكره، مثل جاماسب وهو تلميذ زرادشت، وفرشا وشتر وبزرجمهر المتأخر، ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وأفريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك الأفاضل والأنبياء الأماثل.

وقد أتلف حكمهم حوادث الدهر وأعظم الأسباب زوال الملك عنهم وإحراق الإسكندر الأكبر من حكمهم وكتبهم. والشيخ ظفر بأطراف منها فرآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية.

قوله "وهى ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد مانى"، لأن فى كفرة المجوس هم القائلون بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدءان أولان وليسوا بموحّدين. وأما "الإلحاد" فهو تجاوز الحق وتعديته.

وأما مانى البابلى كان نصرانى الدين مجوسى الطين، ولما أخذ يمزج

بين الملتين ويخرج مذهبا متوسطا للنحلتين، حرمته النصارى فى دينهم وطردته من تبعهم فواكدهم بالتنبؤ والدعوة إلى زهادة مخربة للعالم مخالفة لأصل المجوسية فى تعميره من ترك التزوج وإهمال الصنائع ورفض الحرث وغير ذلك ما يؤدى إلى خراب العالم، فنفته ملوك الفرس عن مملكتها وشرطوا عليه القتل إن عاد إليها.

فانحاز إلى ثغور الهند وسمع منهم ومن السومنية أصحاب يذهودن، إذ كانوا على أطراف إيرانشهر منحلين إليها عند غلبة المجوسية ثم إنه لما عاد إليهم صلبه شابور بفارس.

ومذهبه قريب من مذهب كفرة المجوس ورأينا شيئا من كلامه يدلّ على بلادته وجهله وإليه تنسب الثنوية القائلون بإلهين أحدهما إله الخير، وهو النور والآخر إله الشر وخالقه، وهو الظلمة، وما يفضى إلى الشرك بالله تعالى، كمذاهب بعض المليين وغيرهم وهم كثيرون.

قوله "ولا تظن أن الحكمة كانت فى هذه المدة القريبة لا غير، بل العالم ما خلا قطّ من الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيّنات"، لأن العناية الإلهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهى تقتضى صلاحه، وصلاحه إنما هو بالحكماء الشارعين للشرائع[1] والواضعين للنواميس أو بالحكماء المتألهين الباحثين فوجب أن لا تخلوا الأرض عن واحد منهم أو عن جماعة يقومون بحجج الله ويؤدوها إلى أهلها عند الاحتياج، فهم حفاظ العالم وأوتاده، بهم يدوم نظامه وتستقرّ أحواله ويتصل فيض البارى تعالى.

ولو خلا زمان ما عن جملتهم لعظم الفساد وكثر الخبط وهلاك الناس

(١) فى الأصل: الشرايع.

بالهـرج والجهل والعناية الأزليـة تأباه وما أحـسن ما وصـفهم علـى كرم الله وجهه.

وقال فى آخر كلام له "كـذا يموت العلم إذا مات حاملوه بل لا تخلوا الأرض من قائم لله بحجـجه، إما ظاهر مكشوف، وإما خائف مـقهور، لئلا تبطل حـجج الله وبيّناته وكم وأين أولئك هم الأملون عـددا الأعظمون قـدرا أعيانهم مفـقودة، وأمثالهم فى القلوب موجودة يحفظ الله لهم حـججه حتى يؤدوها نظرهم ويودعوها فى قلوب أشباههم"، فى كلام طويل.

"وهو خليفـة الله"، لأن البارى تعالى لا بـدّ له فى كل عالم من ذات تكون أقرب إليـه من الباقى يصل الفـيض والرحمـة إليهم بتوسـطه فكما أن حفاظ الملك على الملك ونوابه خلفائه، فكذا حفاظ العـلوم الحقيقة والقائمون بحجحه وبيّناته خلفاء الله على خلقه ونوّابه ومصلحو بريئته.

والنفس خليفة الله فى أرضه كما قال تعالى: و﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الأَرْضِ﴾[1] جمع خليفة وهم سكانها.

وقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2] وقوله: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾[3]، فـالخليفـة تارة يكون بمعنى أنه تخلفـه فى الرئاسـة والعلوم، وتارة بمعنى أنه تخلف فى السكون فى أرض الماضيـين، أى تلك الأمور تدوم بدوام السـمـوات والأرض لما سـيظهـر فى العلـوم من دوام الأجـرام العلوية والسفلية ودوام الأنواع العنصرية ويلزم منه دوام الخلافة والمستخلف أيضًا.

(١) سورة فاطر - الآية ٣٩.

(٢) سورة البقرة - الآية ٣٠.

(٣) سورة ص - الآية ٢٦.

قوله "والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتأخريهم إنما هو فى الألفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض" . كانت عادة الأوائل أن يرمزوا فى كلامهم ويعرضوا فى حكمهم للأسباب المذكورة السالفة.

ولأن أكثر المطالب الحكمية لا يمكن أن تلقى إلى الجمهور مكشوفة غير مغطّاة باغطية مثالية وحجب رمزية ليكون أقرب إلى أفهام الناس، ويكون بعضها سببا لردّهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور أمور وهمية تكون موجبة لسعادة وهمية أيضًا.

ولو خوطبوا بصريح الحق لجحدوه ولم يمكنهم فهمه ولا إدراكه، فرمزت الحكماء على أكثر الأمور لينتفع العوام بظاهرها والحكماء بباطنها، فيكون ذلك أوفق وأجمع للفضيلة وأصلح للخواص والعوام.

وهو أيضًا يشبه بالبارى تعالى وأصحاب النواميس، عليهم السلام فيما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة بخلافـما إذا كان الكلام صريحا والخطاب فصيحا، فإنه لا ينتفع به الخواص دون العوام بل لا يبعد أن يكون سببا لهلاكهم.

وقوله "الاختلاف فى الألفاظ" ، هو إشارة إلى ما ذكرنا، لأن الرمز هو أن يأتى بلفظ وضعه الواضع لمعنى ما فيضعه بإزاء معنى آخر لمناسبة ما بين ذلك اللفظ والمعنى الثانى فيفهم السامع من ذلك اللفظ المعنى الآخر ثم يشرع يناقضه بحسب ما فهم من اللفظ.

قوله "والكل قائلون بالعوالم الثلاثة" يريد، به عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وإن كان أفلاطون سمّى الأول تعالى "عالم الربوبية"،

فإن أراد الشيخ به ذلك، فسقط عالم الجرم لانه مشاهد محسوس لا يحتاج إلى الإثبات.

"متفقون على التوحيد"، أى أن الحكماء كلهم موحّدون، إنه واحد من جميع الوجوه بخلاف الفرق الأخرى فإنهم غير متفقين فيه "لا نزاع بينهم فى أصول المسائل" التى فى الأمهات، كقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وأنه تعالى عالم بجميع الأشياء وإن صفاته عين ذاته وأنه يفعل بالذات، وأمثال ذلك من أمهات الحكمة وأصولها. وأما الفروع، فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف المآخذ منها.

قوله "والمعلم الأول وإن كان كثير القدر عظيم الشأن تام النظر"[1]، لا شكّ فى صحة وصفه بهذه الصفات فإن كتبه المنطقية والطبيعية والإلهية، وكتبه فى فروع الحكمة واستنباطاته واستخراجاته وتحريره للبراهين وتهذيبه يشهد بذلك، إلا أنه "لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضى إلى الإزراء بأستاذيه".

يشير بهذا إلى أبى على بن سينا، حيث قال فى آخر منطق "الشفاء" فى معنى القياس ناقلا عن المعلم الأول ما معناه هذا: وأما الأقيسة، فإنا ما ورثنا عن الأوائل ومن تقدّمنا إلا أمورا جملية وإقناعات وضوابط غير مفصلة.

وأما تفصيلها وبسطها وتحريرها وإفراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام والأحوال، فهو أمر قد كددنا

(١) يعنى أرسطو.

أنفسنا فيه بالليل والنهار وأسهرنا أعيننا وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممن يأتى بعدنا فيه زيادة وإصلاح فليصلحه أو خلل فليسدّه.

ثم إن أبا على «ابن سينا»[1] شرع بعد ذلك فى تفخيمه فقال: انظروا معاشر المتعلمين هل أتى بعده أحد زاد عليه وأظهر فيه تصورا وأخذ عليه مأخذا مع طول المدة وبعد العهد، بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح.

ثم قال: وأما أفلاطون الإلهى، فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصل إلينا من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة فذاك فى تعظيم أرسطوطاليسْ، وهذا فى ذمه أفلاطون.

وقال الشيخ الإلهى فى هذا المعنى إنه لا يجوز المبالغة فى أرسطوطاليس كما فعله أبو علي على وجه يفضى إلى "الإزراء بأستاذيه".

وإنما سمّى أغاثاذيمون، أعنى شيث بن آدم وهرمس، أى إدريس وإسقلينوس خادمه وتلميذه الذى هو أبو الحكماء والأطباء، "أستاذيه"، لانه أخذ الحكمة عن أفلاطون وهو أخذها عن سقراط وهو عن فيثاغورس وهو عن أنباذقلس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى إلى الفاضلين الإمامين أغاثاذيمون وهرمس وأستاذ الأستاذ أستاذ.

وهو أيضًا، أعنى أرسطوطاليس، تلميذ كلامهم وكتبهم. فكانوا معلمين له بالحقيقة ولو أنصف أبو على لعلم أن الأصول التى بسطها أرسطوطاليس وهذّبها مأخوذة عن أفلاطون الإلهى.

(١) فى الأصل: سينا.

وإن أفلاطون ما كان "والعلم عند الله" عـاجزا عن ذلك إنما عاقه شغل القلب بالأمـور الذوقيـة الجليلة والكشفـية الجـميلة واجـتهاده فى الـرياضات والمجاهدات، ومـشاهدة جلال الحق والنظـر إلى كبريائه، وهذه الأشـياء هى الحكمة بالحقيقة.

ومن هو مشغول بهذه الأمور المهمة النفيسة فمن أين يتفرغ لبسط الفروع وتفصيل المجمل غير المهم وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تحته:

تألّق البـرق نجـديّا فقلت له   يا أيّها البرق الحىّ إنى عنك مشغول

بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل، أفلاطون الإلهى، على أنه غير قـاصر فى البحث كمـا ذكره، لكن أكثر كـتبه ومصنفـاته، ما نقلت إلى العربى بل تلفت وذهبت.

ونعنى بـ "أرباب السـعادة"، أهل الكـتب الإلهيـة المنزلة من السمـاء. و"الشارعين"، أى الشارعين للنواميس وأرباب النبوات وأغاثاذيمون وهرمس وإسقـلينوس، من عظماء الأنبـياء وأهل النوامـيس وأصحـاب الوحى، ولهم النصيب الأوفر من الحكمة، وبقوة الوحى والاتصال العقلى قدروا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة.

فإن مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشـارعين الفاضلين الجامعين للفضائل[١] النبوية والحكمة الفلسفية.

قوله "والمراتب كـثيرة"، أى مـراتب الحكمة والحكمـاء، وهم على ما ذكره عشر طبقات:

---

(١) فى الأصل: الفضايل.

الأول[1]: حكيم متوغّل فى التأله عديم البحث، وهذا أكثر أرباب النواميس والأولياء من مشايخ التصوف وسلاك الأمم، كأبى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى والحسين بن منصور[2]، ونظرائهم من أرباب الكشف والذوق دون البحث الحكمى المشهور.

والثانى: حكيم متوغّل فى البحث عديم التأله، وهو عكس الأول، فأكثر المشائين من أتباع أرسطوطاليس من القدماء وأكثر المتأخرين كالفارابى وأبى على وأتباعهم ممن اقتفى أثرهم.

والثالث: حكيم إلهى[3] متوغّل فيهما، وهذه الطبقة أعزّ من الكبريت الأحمر ولا أعرف أحدًا من القدماء موصوفا بهذه الصفة لأن القدماء، وإن كانوا متوغّلين فى التأله، ولهم أبحاث إجمالية وضوابط إلا أنها لم تكن مجردة ولا مهذبة ولا مفصلة فى عصرهم. لأن هذا ما تمّ إلا باجتهاد أرسطوطاليس، فلا جرم لا يمكننا أن نحكم بتوغّلهم فى البحث وإن أريد بالتوغّل معرفة الأصول والقواعد بالبرهان من غير تفصيل الإجمالات ولا بسط الفروع ولا تمييز العلوم بعضها عن بعض مع التنقيح والتهذيب فهم متوغلون فى البحث. وأما من المتأخرين، فلم نعرف متوغّلا فيهم غير صاحب هذا الكتاب قدّس الله نفسه وروّح رمسه.

الرابع: متوغّل فى التأله متوسط فى البحث.

الخامس: متوغّل فى التأله ضعيف فى البحث.

---

(١) ليست فى الأصل.

(٢) هو الحلاج.

(٣) أى من السائرين فى طريق الله وقلوبهم متعلقة به سبحانه وتعالى كأمثال الأولياء.

السادس: متوغّل فى البحث متوسط فى التأله.

السابع: متوغّل فى البحث ضعيف فى التأله. وباقى الأقسام ظاهر ولولا خوف التطويل لاوردت طوائف الحكماء القدماء والمتأخرين وذكرت وقوع كل واحد منهم فى بعض هذه المراتب العشرة.

قوله "فإن اتفق فى الوقت متوغّل فى التأله والبحث فله الرئاسة"، أى له الرئاسة فى العالم العنصرى لكماله فى الحكمتين وإحرازه للشرفين، لأنه ما وصل إلى ما وصل من الأمر العظيم والبيان الجسيم إلا وللعناية الأزلية فيه سرّ عظيم.

"وهو خليفة الله"، لأنه أقرب الخلق إلى البارى تعالى وأجلّهم عنده شأنا ونسبته إليه أكمل وأتمّ من غيره.

"وإن لم يتفق" وقوع مثل هذا لعزته وندرته فالمتوغّل فى التأله المتوسط فى البحث، لأن شرف التأله أفخم وأعظم من شرف البحث فإذا كان له شرف التأله وشرف التوسط فى البحث فهو أولى من غيره.

وإن لم يوجد من له بحث بل تأله فقط، فهو أولى من الباحث فحسب، وهو خليفة الله الذى لا يمكن خلو الأرض عن أمثاله، لأن القسمين الأولين نادران، وإنما كان أولى من الباحث لأنه لا بدّ للخلافة من التلقى. لأن خليفة الملك ووزيره لا بدّ له من أن يتلقى منه ما هو بصدده أى لا بدّ له من أن يأخذ منه ما يحتاج إليه.

والمتأله[1] له قوة الأخذ عن البارى تعالى والعقول دون فكر ونظر

(١) السائر فى طريق الله أو المقربين الذين تعلقت قلوبهم بالله.

باتصال ووحى، والباحث لا يأخذ شيئا إلا بواسطة المقدمات والأفكار والانظار، فلهذا كان أولى من الباحث فحسب.

قوله "ولست أعنى بهذه الرئاسة التغلب"، فإن كثيرا من المتغلبين لا يستحقون المخاطبة لنقصهم وشدة جهلهم فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية، بل نعنى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الإنسية أما الذوقية والبحثية جميعا، أى الذوقية فقط، لأنه قد بان أنه لا رئاسة للباحث الصرف.

"بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهرا"، كسائر الأنبياء ذوى الشوكة والملك وبعض حكماء الملوك، مثل كيومرث وأفريدون وكيخسرو وإسكندر، وبعض البطالسة واليونانيين وبعض الصحابة وأمثالهم.

"وقد يكون خفيا"، كسائر متألهى الحكماء من المشهورين أو من الخاملين وهؤلاء أرباب التأله المحققين يسمّوهم الجمهور والعامة "الأقطاب"؛ ويكون فى كل عصر وزمان منهم جماعة إلا أن أعظمهم وأتمهم كمالا واحدا كما جاء فى الأخبار النبوية.

"وإذا كانت السياسة" والحكم والسيف بيد المتأله البحّاث، أو المتأله فقط، يكون ذلك "الزمان نوريا" لتمكّنه من نشر العلم والحكمة والعدل وسائر الأخلاق المرضية. وحمله الناس على المحجّة البيضاء بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الأنبياء عليهم السلام، ومتألهى الحكماء.

"وإذا خلا الزمان عن تدبير الهى"، يعنى عن التدبير الذى سنّة البارى، عزّ وجلّ على سنّة أنبيائه وحكمائه، "كانت الظلمات حينئذ غالبة" كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات.

وهذه الأحوال موجودة فى أهل زماننا هذا لضعف الشرائع وإهمالها فيه وانطماس السبيل الحكمية والمناهج العقلية.

"وأجود الطلبة طالب التأله والبحث" يجمع بين الكمالين، "ثم طالب التألـه، ثم طالب البحث"، لأن طالب التـأله طالب لتلقى الخلافـة التى هى المقصد الأقصى، والباحث لا خلافة له ولا رئاسة. ولأن طلب حصول اليقين بالتـأله أقرب من طلبـه بالبحث الصـرف لعدم سـلامة البـحث عن الشكوك والشبهات.

وقوله "كتابنا هذا لطالبى التأله والبحث".

أما التأله، فالموجـود من علم الذوق والأنوار الإلهية هاهنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله، أو قريب منه فهو ختم على الحقيقة.

وأما البحث، فـفيه جمل أصـول العلوم وقواعدها، كالمنطق والـطبيعى والإلهى، وأحوال أخرى لها خطـر عظيم وليس للباحث الذى لم يتأله أو لم يطلب التأله فيـه نصيب، لانه مبنى على الأصول الكشفيـة الذوقية، والحكمة البحـثية مبنيـة على أصول أخرى فلا جـرم لا يكون له فيه نصيب لاخـتلاف المأخذ.

وقوله "ولا نبـاحـث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتـهد"، أى فى الأفكار والانظار الواصل إلى التـأله، أو الطالب للتـأله بعد حـصول البـحث واستكماله.

قوله "وأقل درجـات قارئ هذا الكتـاب أن يكون قد ورد عليـه البارق الإلهى وصار وروده ملكة له".

البارق الإلهى عبارة عن أنوار الفائضة على النفوس الناطقة عن المجردات العقلية عقب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلوية الروحانية وبتلك الأنوار والبوارق تعلم المجردات وأحوالها، وهو أكسير الحكمة.

فإذا كان هذا الكتاب وما فيه من الرموز والإشارات والمطالب المهمة مبنيا على هذه الأنوار، فمن لم يحصل له هذه الأنوار ويصير ورودها ملكة ثابتة له لا يمكنه الاطلاع على أسرار هذا الكتاب، ولأن هذه الأنوار أصل لمعرفة النفس والمجردات العقلية وأحوالها؛ فإذا لم تحصل له هذه الأنوار لا يفهم ما يقال من معرفة ذواتها وصفاتها.

بل لا يتصور من تلك الألفاظ المتشابهة إلا موضوعاتها الأصلية فيضل ضلالا مبينا ويخسر خسرانا عظيما بخلاف صاحب الإشراقات العقلية فإنه ينتقل ذهنه عند سماع تلك الألفاظ إلى ما باشره من النور بالذوق ووصل إليه بالنفس فلا يضل وإنما قيّده بقوله "وصار وروده ملكة"، لأنه أن لم يصير الورود ملكة ثابتة مستقرة تلحظه النفس وتتصوره ويتمكن من ضبطه واستثباته لا يمكنها أن يبتنى عليه ما يحتاج إليه من الأحكام، وغيره لا ينتفع به من أصحاب البحث الصرف أو أصحاب الأنوار غير[1] الثابتة.

هذا أقلّ الدرجات وأعظمها أن يحصل له الملكة التامة، وهى آخر المراتب.

قوله "فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين فإنها حسنة للبحث محكمة"، لأنها مبنية على أصول وقواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية

---

(١) فى الأصل: الغير - وهذه الكلمة لا يدخل عليها «ال» التعريف.

تثبت بأمور ضـرورية على هذه القواعد فرّعوا الفـروع وبسّطوا الأقوال وقرّبوا المطالب وقرّروا المسائل، فهى لأجل ذلك حسنة محكمة.

وقوله "وليس لنا معه كـلام ومباحثة فى القواعد الإشـراقية"، لما ذكرنا من اختلاف الأصول وتباين المآخذ والمسالك.

قوله "بل والإشـراقيون لا ينتظم أمـرهم دون سوانح نورية"، أى دون لوامع وشوارق نورية عـقلية تكون مبنية للأصـول الصحيحـة، "فإن من هذه القـواعد مـا يبتنى على هذه الأنوار" بل بعـضهـا يبـتنى على ما ابتنى عليـه بعضـها، على قواعـد أخرى على ما اسـتعمله عند وقـوفك على ما فى هذا الكتـاب، "حتى لـو وقع لهم فى الأصول" التـى تبتنى عليـهـا هذه العلوم "شك" وشبهة فإنه إنما يزول بخلع النفس عن البدن ومعاينة المبادئ العقلية.

"فكما شـاهدنا المحسـوسات وتيـقّنا بعض أحوالهـا"، كما فـعلنا فى الأرصاد والأجـسـام الطبيعـية، فإذا شاهدنا آلة الرصـد وحسباناتهـا وشاهدنا أحوال الكواكب من الحـركات وكمـياتها واستـقاماتهـا ورجوعها وصـعودها وهبوطهـا ومقـاديرها وأبعاد مـا بيّنها بآلات الرصـد، ثم بنينا على ذلك علم الهيئة وما يتعلق به، وكذا أيضًا شاهدنـا الأجسام الطبيعية وبعض أحوالها من الأشكال والمقادير والألوان والحـركات والسكونات وسائر التغـيرات، ثم بنينا عليه بعض العلوم الطبيـعية، "فكذا نشاهد من الروحانيات أشـياء"، كذواتها المجرّدة وإشـراقاتهـا ولمعاتهـا وبعض هيآتهـا النورية، ثم نبنى عليهـا العلوم الحكمية والأسرار الربانية.

قوله "ومن ليس هذا سبـيله فليس من الحكمة فى شىء"، أى كل من ليس طريقه هذه الطريقة وليس تعويله فى تحصيل العلوم على الذوق والكشف

ومشاهدة الأنوار، فليس له طائل من الحكمة ولا يعتمد على علمه وحكمته "وستلعب به الشكوك"، لأنه إذا كان اعتماده على البحث الصرف ومعوّله على القال والقيل وعلى الأقيسة والبراهين فلا يتحصّل له بحث ما ولا تطمئن نفسه إلى ما أثبته القياس مع كثرة المغالطة والشبهة ويمكن إيراد الأسئلة.

أما ترى إلى حكماء البحث من المشائين من المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فى ذلك وتخبطوا وتحيروا من كثرة الأسئلة الواردة عليهم، ويشكّك اللاحق على السابق حتى أن الذكى العاقل لا يثق بكتبهم وكلامهم ويقول لو كان ما ذكروه برهانا لسلم من القدح والطعن.

قوله "والآلة الواقية للفكر"، أى المنطق الواقى للفكر والذهن عن الخطأ والزلل "جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد" لأن المقصود من هذه الآلة صون الذهن عن الخطأ والاضطراب. وهذه الضوابط المختصرة المذكورة هاهنا هى لباب هذا الفن وخلاصة ما يحتاج الفكر إليه فى صحة انتقالاته من المعلوم إلى المجهول مع تصرفات حسنة وتنقيحات لطيفة وتهذيب شديد، خالية عن الحشو والفضول، وهى جامعة للذهن عن التبدد والخاطر عن التبلد، "وهى كافية للذكى ولطالب الإشراق"، وذلك لأن الفطن الذكى بجودة حدسه وصفاء ذهنه وكثرة نوره يكفيه أقلّ إشارة وأدنى إيماء والبليد لا يفهم القليل ولا يقنعه الكثير.

وطالب الذوق والكشف إذا تفطن لما هو بسبيله من شروق الأنوار ولمعان البروق فيصير لذلك جازما بأكثر المطالب ومهمّات المسائل، لأن ذلك النور هو أكسير العلم والحكمة وما لا يتهيأ له الجزم به، لتوقفه على الفكر الصرف، فيكفيه من علم المنطق أقلّ المختصرات والضوابط لنورية نفسه وسرعة قبولها.

قــوله "ومن أراد التطويل والتـفـصـيل" فـعليـه بالكتب المفـصلة، كـ "المطارحات"، و"التلويحات" و"الشفاء"، و"النجاة"، وغيرها من الكتب.

قوله "ومقصودنا فى هذا الكتاب ينحصر فى قسمين:

القـسم الأول فى ضـوابط الفكر"، الذى بـه يعلم صـحـيح الفكر من فاسـده، وهى صناعة المنطق وكـيفيـة حل المغالطات وبعض القـواعد المهـمّة المحتاج إليها فى قسم الأنوار وينحصر فى ثلاث مقالات.

والقسم الثـانى فى الأنوار الإلهيـة، وما يتـعلّق بها من معـرفة مـبادئ الوجود وترتيبه، وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه مفصّلا.

***



القسم الأول
فى ضوابط الفكر

وفيه ثلاث مقالات:

المقالة الأولى فى المعارف والتعريف

وفيها ضوابط سبعة:

قال الشيخ:

الضابط الأول

[دلالة الألفاظ]

هو أن اللفظ دلالته على المعنى الذى وضع بإزائه هى دلالة القصد وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفّل ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل إذ ليس فى الوجود ما لا لازم له ولكنها قد تخلو عن دلالة الحيطة، إذ من الأشياء ما لا جزء له، والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه.

فمن قال "رأيت حيوانا" فله أن يقول "ما رأيت إنسانا"، ولا يمكنه أن يقول "ما رأيت جسما"، أو "متحركا بالإرادة"، مثلا.

أقول:

اعلم أن المنطق علم يعلم منه صحيح النظر عن فاسده تصوّريا كان أو تصديقيا؛ وقد عرف بتعريفات عدة، كقولهم: آلة قانونية تعصم مراعاتها الإنسان عن أن يضل فى فكره، أو علم يتعلم منه ضروب الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

أو علم يكشف عن حقيقة الصدق والكذب فى الأقوال والحق والباطل فى الاعتقاد والأفعال وأمثال ذلك كثير وكلها ترجع إلى معنى واحد. وهذه الآلة التى هى المنطق تنقسم إلى قسمين: تصوّرات وتصديقات. وذلك باعتبار أن المعانى الحاصلة فى الأذهان فإنها إما أن تعتبر بالنسبة إلى نفس حصولها فى الأذهان الذى هو نفس إدراكها فقط، أو بالنسبة إلى الحكم عليها بنفى أو إثبات. والاعتبار الأول هو التصوّر والثانى هو التصديق. ثم أن التصوّرات والتصديقات لا يجوز أن تكون كلها ضرورية وإلا لما فقد أحد علما من العلوم ولا كلها نظرية وإلا لزم الدور أو التسلسل.

فإذن بالضرورة بعضها ضرورى كتصوّر الوجود، وإن الواحد نصف الاثنين وبعضها نظرى، كتصوّر الملك وحدوث العالم. وتنتهى النظرية إلى القسم الضرورى حتى لا يلزم دور ولا تسلسل.

ثم إن النظر والفكر الذى هو ترتيب مقدمات معلومة ترتيبا خاصا بأن يكون لبعض أجزاء الشىء عند البعض الآخر وضع ما ليتأدى منها إلى تحصيل غير المعلوم وليس مما يصيب دائما لاختلاف العلماء فى الآراء والمذاهب.

فلا بدّ وأن يكون الخلل فى الفكر لأوهام كاذبة وخيالات فاسدة، فقد يكون فى المادة، وهو ما يقع الترتيب فيه:

إما فى التصوّرات، كأخذ العرض العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل؛ وإما فى التصديقات، فكأخذ الوهميات والمشبّهات والمخيّلات مكان اليقينيات؛ وقد يكون فى الصورة، وهو نفس الترتيب، كالتعريفات الفاسدة فى التصوّرات والضروب غير المنتجة[1] فى التصديقات.

(١) فى الأصل: الغير منتجة والصحيح ما أثبتناه.

وقد يكون الخلل فى المادة والصورة معا. فغـاية المنطق معرفة التصوّرات والتصديقات المعلومة المناسبة لمطلوب من مجهولات القـسمين وكيفية تأليفهما المستقيم والمعـوجّ، والفطرة الإنسانية لا تستقلّ بذلك فاحـتجنا إلى تحصيل آلة قانونية يعصم الذهن مـراعاتها عن الخطأ فى الفكر، وهو المنطق. إلا أن يؤيّد ابن البشر بخاصية فى نفـسه يستغنى بها عن تعلم المنطق، أو ينفع الفكر على القسم البديهى. والمنطق رئيس العلوم. إذ أعنى بالرئاسة نفوذ حكمة فى الغير دون نفوذ حكم الغير فيه وإن عنى بالرئاسة أنه مقصود بالذات فليس برئيس.

قوله "هو أن اللفظ".

أقول:

الدلالة هو فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه أو تخيّله بالنسبة إلى العالم باللفظ، ودلالة اللفظ على المعنى بأن كـان على تمام المعنى الذى وضع اللفظ بإزائه يسمّى عند المنطقيين "دلالة المطابقـة" لمطابقة اللفظ لمجموع المعنى الذى وضعه الواضع بإزائه، مأخوذ من طبق النـعل على النعل وهو مساواة أحدهما للآخر وسمّاها الشيخ "دلالة القـصد"، لأن الواضع الأول قصد بوضع لفظ الإنسان لمعناه وضـعه لمجموع الحيـوان والناطق فدلالة الإنسان عليهـما يسمّى دلالة المطابقة والقصد.

وإن كان دلالة اللفظ على جزء المعنى يسمّـى "تضمنا" عند المنطقيين، وعند الشيخ "دلالة الحـيطة" لأن لفظ الإنسان إذا دلّ على مـجموع الحـيوان الناطق فقد دلّ بالتضمن على أحدهما أولا وتضمّنه إذ فهم الجزء السابق على فـهم الكل وإذا دلّ اللفظ على مـجمـوع المعنيـين وأحاط بهـما فـقد احـاط بأحدهما أولا.

وإن كان دلالة اللفظ على لازم المعنى فيسمّى "التزاما" عند الجمهور وعند الشيخ "دلالة التطفل".

لأن لفظ الإنسان إذا دلّ على قابل صناعة الكتابة بالالتزام للزوم ما له لزوما ذهنيا، بمعنى أنه متى حصل الشعور بالملزوم حصل الشعور باللازم، وسمّاها الشيخ "تطفلا" لأن اللازم خارج عن مفهوم الملزوم تابع له غير داخل فيه، كما أن الطفيلى خارج عن الجماعة تابع لهم غير داخل فى جملتهم؛ واحترز بعض المتأخرين بقوله من حيث هو جزئه فى التضمن عن دلالة اللفظ على الجزء المسمّى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين الكل والجزء، كالعالم الموضوع للأثيرى والعنصرى معا ولكل واحد منهما.

فيدلّ على المجموع بالمطابقة وعلى كل واحد أيضا من حيث الوضع؛ ويدلّ بالتضمن من حيث كونه جزءا ومن حيث هو لازم فى الالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المسمّى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين المسمّى ولازمه.

كالشمس الموضوع للقرص والشعاع، فيدلّ لفظ الشمس على الشعاع من حيث الوضع بالمطابقة، ومن حيث اللزوم للقرص بالالتزام.

فلولا التقييد بالحيثية لدخلت دلالة التضمن والالتزام فى المطابقة، فمن حيث هو جزئه فى التضمن يخرج دلالة على الجزء المسمى بالمطابقة.

فإنه تلك الدلالة ليست لكونها جزءا، بل لكون النفس موضوعا له يخرج بقوله من حيث هو اللازم دلالة اللازم المسمّى بالمطابقة، فإنه ليس لكونه لازما بل لكونه موضوعا له ولا بدّ من ذكر هذا القيد فى المطابقة، لئلا تنتقض بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له عند كون اللفظ مشتركا بين الجزء والكل.

وإن قيد بتوسط الـوضع فى الدلالات الثلاث فلا يرد على دلالة اللفظ بالمطابقـة على الجزء فى حـدّ التضمن عنـد الاشتراك، إذ ليس ذلك بـتوسط الوضع لما دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع لنفس المدلول وبالعكس فى حد المطابقة وكذلك فى الالتزام، فإن ذلك ليس بتوسط الوضع اللازم، بل بتوسط الوضع لنفس المسمّى.

وإنما قـيد الشـيخ هذه القيـود فى الدلالات الثلاث لاعـتمـاده على أن القرينة المعنوية فى حكم القرينة اللفظية، فهذه القـيود مضمرة مرادة فى جميع أجزاء الحكمة وصـرّح الرئيس «أبو على ابن سينا»[1] بذلك وحينئـذ يستغنى عن ذكر هذه القيود.

قوله: ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل.

أقول:

يجب أن يكون الملزوم المـوجود الموصـوف بكونـه باللاّزم لا يخلوا عن اللازم بحالة مـتى حصل الشعـور بالملزوم حصل الشـعور باللازم. إذ الدلالة تتعلّق بالفهم فيـكون اللازم بحالة إذا اطلق لفظ الملزوم فهم منه اللازم، وأقلّ ما يلزم الماهيـة إنما شىء أو وجود أو حقيقـة أو ليس غيرها أو أنها مـعلومة، وأمثال ذلك. فدلالة المطابقة والقصد تستلزم دلالة الالتزام والتطفل.

وأوردوا عليـه بأنه لا يلزم أن يكون لكل مـاهيـة لازم يلزم من تصـوّر الماهية تصـوّر اللازم، إذ لا يلزم أن يكون لكل ماهيـة لازم هذا شأنه لإمكان تصوّر كـثير من الماهيـات مع الذهول عن لوازمها. فـإنا لا نسلّم أن الشيئـية

---

(١) كلمة ابن ليست فى الأصل.

والوجود والغيرية وأمثالها لازم لكل ماهية لتصورنا لتلك الماهيات المذكورة مع غفلتنا عن اللوازم المذكورة.

قوله: ولكنها قد تخلوا عن دلالة الحيطة إذ من الأشياء ما لا جزء له.

أقول:

دلالة التضمن والحيطة غير لازم لدلالة المطابقة والقصد، فإنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزوم.

وهنا لا يلزم من انتفاء المتضمن انتفاء المطابقة والقصد لإمكان كون الماهية المدلول عليها بالمطابقة بسيطة لا جزء لها، كدلالة لفظ الآلة على معناه، فحينئذ توجد الدلالة القصدية بدون التضمن.فلا يكون لازما والالتزام لا يلزم التضمن إذ لا يجب أن يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهنى يلزم من تصوّرها تصوّره.

وأما التضمن والالتزام فهما تابعان للمطابقة، فإن التضمن فهم جزء المسمّى، والالتزام فهم لازم المسمّى، فهما فرعان تابعان لها، والفرع والتابع لا يوجد بدون المتبوع والأصل.

قوله: والعام لا يدلّ على الخاص بخصوصه.

أقول: ذكر بعض العلماء أن لفظ العام الكلى يدلّ على ما تحته من الجزئيات بالمطابقة، فذكر الشيخ فى معظم كتبه فساد ذلك، بأن العام، كالحيوان مثلا، لو دلّ على الخاص، كالإنسان، لكان دلالته عليه لا بدّ وإن يكون بأحد الآلات الثلاث وليس بالمطابقة، إذ ليس مفهوم الإنسان بعينه هو مفهوم الحيوان ولا بالتضمن أيضًا.

إذ ليس مفهـومه جزءا من مفـهوم الحيوان ولا بالالتزام، فـإنه لا يلزمه لزوما ذهنيا ثم الحيوان العام لو دلّ على الإنسان الخاص بخصوصه لما صحّ أن يقال لمن قال "رأيت حـيوانا" أن يقول "ما رأيت إنســانا"، لكن له أن يقول ذلك ولا يصحّ أن يقـول "ما رأيت جســما" أو "مـتحركـا بالإرادة" لدلالة الحيوان على ذلك.

* * *

قال الشيخ:

الضابط الثانى

[إدراك الشىء]

هو أن الشىء الغائب عنك إذا أدركـته فإنما إدراكه، على مـا يليق لهذا الموضع، هو بحصول مثال حقيقـية فيك. فإن الشىء الغائب ذاته إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده.

وإن حصل منه أثـر فيك ولم يطابق فمـا علمتـه كما هـو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذى فيك مثاله. والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقـة الكثيـرين اصطلحنا علـيه بـ "المعنى العـام" واللفظ الدال عليـه هو "اللفظ العام"، كلفظ الإنسان ومعناه.

والمفهـوم من اللفظ إذ لم يتصوّر فيـه الشركة لنفسـه أصلاً هو "المعنى الشاخص" واللفظ الدال عـليه باعتبـاره يسمّى اللفظ الشـاخص، كاسم زيد ومعناه. وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سميّناه "المعنى المنحط".

أقول: زعم المشاءون أن الإدراك منحصر فى التصوّر والتصديق، لأنه إن كان ساذجا فهو التصوّر، وإن كان معه حكم بنفى أو إثبات فهو التصديق وهذا إنما يصحّ فى الإدراك التصوّرى؛ فأما علم البارى تعالى والعقول والنفوس بذواتها، وكذا العلوم الإشراقية الحاصلة بعد إن لم تكن، فإنه يحصل للمدرك شىء بعد أن لم يكن، وهو الإضافة الإشراقية لا غير الكافى منها مجرد الحضور فيخرج عن القسمين، إلا أن يريد بـ "العلم" العلوم التحددية، وهى العلم بالأشياء الغائبة، كما ذكره الشيخ بقوله "هو أن الشىء الغائب عنك إذا أدركته فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضع"، الذى هو أول الشروع فى الحكمة غير[1] الخالى عن التساهل الآتى تحقيقه فى قسم الأنوار على ما أشرنا إليه، فإنه ينحصر فى القسمين المذكورين.

والحاصل أن إدراك الأشياء الغائبة عنا إنما بحصول أمثلة حقيقتها فينا، لأن الشىء الغائب عنا ذاته إذا علمناه أن لم يحصل منه أثر فينا فيستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده، وهو محال.

وإن حصل منه أثر فينا ولم يطابق ما فى الخارج فلم يكن معلوما كما هو، لكنك قد علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمته فالأثر الذى فينا صورته ومثاله.

قوله: والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العام.

أقول:

كل لفظ له معنى واحد يصلح لمطابقة كثيرين، وهو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه يسمّى ذلك المعنى "كليا" و"عاما"

وكذلك اللفظ الدالّ عليه يسمّى "كليا" و"لفظا عاما"، كالحيوان معنى ولفظا.

وإن كان للفظ معنى واحد يمنع نفس تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه لنفسه فيسمّى ذلك المعنى "جزئيا" و"شخصيا"، وكذلك اللفظ الدالّ عليه، كلفظ زيد ومعناه.

ثم الكلى إما أن تكون الشركة فيه بالفعل، كالإنسان المشترك فيه بين زيد وعمرو وخالد وغير ذلك من الأفراد غير[١] المتناهية، وقد تكون الأفراد المشترك فيها بالفعل متناهية، كالكواكب، أو تكون الشركة بين أفراد الكلى[٢] بالقوة، كالشمس، عند من يجوز وجود شموس كثيرة فبتقدير وجودها يكون لفظ "الشمس" واقعا عليها بمفهوم واحد، أو كالآلة الذى مفهومه من حيث الذات لا يمنع من الشركة، وإلا لما افتقرنا فى ثبوته إلى البرهان، فامتناع الشركة ما جاءت[٣] من نفس المفهوم بل من دليل منفصل.

"فالقسم الأول الذى الشركة فيه بالقوة له فرد ممكن، وفى الثانى واجب أو تكون الشركة فى شىء لا وجود لمسمّاه فى الخارج لا فى الواحد ولا فى الكثير فقد يكون ممتنع الوجود فى الخارج، كشريك البارى، ولولا أن له معنى مفيدا وإلا لامتنع الحكم عليه بالامتناع أو يكون ممكن الوجود فى الخارج، كجبل من ياقوت وبحر من زيبق.

---

(١) فى الأصل: الغير.

(٢) فى نسخة أخرى: الكل.

(٣) فى نسخة أخرى: جائت.

قوله: وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سمّينا، "المعنى المنحط".

أقول:

كل كلمتين إن لم يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر فهما المتباينان، كالإنسان والفرس وإن صدق كليا من كلا[1] الطرفين فهما المتساويان، كالإنسان والناطق أو كليا من أحد الطرفين جزئيا من الآخر وهما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلقا، كالحيوان والإنسان.

فالحيوان يشتمل الإنسان والفرس وغيرهما؛ فالحيوان الشامل هو العام والإنسان الخاص هو المشمول وهو بالنسبة إلى العام ينحط معناه عن معناه ولخصوصه وعدم شموله ما يشمله الحيوان وإن صدق كل واحد منهما على الآخر جزئيا، فهما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه، كالحيوان والأبيض.

* * *

قال الشيخ:

الضابط الثالث

[فى الماهيات]

هو أن كل حقيقة فإما بسيطة، وهى التى لا جزء لها فى العقل، أو غير بسيطة، وهى التى لها جزء كالحيوان، فإنه مركب من جسم وشيء يوجب حياته.

---

(١) فى نسخة أخرى: من أحد.

والأول جـزء عام، أى إذا اخـذ هو والحـيوان فى الذهن كـان هو، أى الجسم، أعم من الحيوان والحيوان منحط بالنسبة إليه.

والثانى هو الجزء الخـاص الذى لا يكون إلا له. والمعنى الخاص بالشىء يجوز أن يسـاويه، كاستـعداد النطق للإنسان، ويـجوز أن يكون أخص منه، كالرجولية له.

والحقيقة قد تكون لها عوارض مفارقة، كالضحك بالفعل للإنسان، وقد تكون لها عوارض لازمـة. واللازم التام ما يجب نسبـته إلى الحقيـقة لذاتها، كنسبـة الزوايا الثلاث للمـثلث فإنهـا ممتنعة الرفع فى الوهم وليس أن فـاعلا جعل المثلث ذا زوايا ثلاث، إذ لـو كان كذا لكانت ممكنة اللحـوق واللالحوق بالمثلث، وكان يجوز تحقق المثلث دونها، وهو محال.

أقول:

كل حقيقة سواء كانت فى الأعيان أو فى الأذهان، فإما أن تكون بسيطة وإما أن تكون مركبة.

فالبسيطة هى التى لا جزء لها فى العقل أصلاً كالبارى تعالى.

والمركبة هى التى يكون لها جزء أو أجزاء، كالحيوان المركب من الجسمية ومن شىء تقتضى حياته وهى النفس الحيوانية والجسمية جزء عام بمعنى أنه إذا أخذ هذا الجزء مع الحقيقة الحيوانيـة التى هذا جزئها فى الذهن كانت الجسمية الذاتية أعم من الحيوانية، والحيوانية الخاصـة منحط بالنسبة إلى الجسمية العامة والنفس.

الحيـوانية جزء خـاص لا يوجد إلا فى الحيـوان، وهو الذاتى الخاص،

وهذا الجزء الخاص بالحقيقة قد يكون مساويا للحقيقة، كاستعداد النطق للإنسان، وقد يكون أخص منها، كالرجولية، ولا بدّ من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة، وإلا لزم أن تكون كل ماهية مركبة من أجزاء غير متناهية لا مرّة واحدة بل مرارا بغير نهاية على أن كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد.

وكل ماهية بسيطة لا جزء لها أصلاً؛ وأما المركبة فلا بدّ لها من ذلك.

والجزء الذاتى لا بدّ وأن يسبق تصوّر، تصوّر الماهية التى لا يمكن تحققها بدون جزئها، فإن الشىء المركب لا يحصل فى العقل إلا بأجزائه فيتأخر بالذات عن حصول أجزائه، فتتقدم أجزائه عليه لا محالة عقلا.

ويجوز تصوّر تقدم الذاتى فى الوجود الخارجى على الذات لأن تقدمه من لوازم ذاته، فإذا تصوّرنا الذات تصوّرنا تقدمه.

قوله: والحقيقة قد تكون لها عوارض.

أقول:

كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة فهى غير لازمة لها كسائر العوارض المفارقة، كالضحك بالفعل للإنسان والكتابة بالفعل له.

وكل صفة واجبة الثبوت للموصوف فهى لازمة له، إذ لا معنى له إلا ما لا ينفك عن الشىء وجزء الماهية لم ينفك عنها، فهو لازم أيضًا إلا أن اصطلاح المنطقيين يخصص اللازم بالوصف الخارجى غير[1] المنفك عن الماهية وعرف بانه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها:

والمراد بالصحبة صحبة الدوام ليخرج المفارق. وقيل أن اللازم هو الذى

---

(١) فى الأصل: الغير.

لا ينفك عن الشيء لأمر عائد إليه ولا يكون جزءا منه ولوازم الماهية والوجود، ككون الإنسان مخلوقا أو مولودا أو محدثا، داخلة فيه سواء كانت بوسط أو بغير وسط.

ثم اللازم، أن كان للماهية، فاما أن يكون بلا وسط كالتعجب للإنسان والزوجية للاربعة والفردية للثلاثة؛ أو بوسط، كالضاحك اللازم للإنسان بواسطة التعجب.

والوسط محمول يلزم الموضوع بسبب محمول آخر، كقولك "كل إنسان متعجب وكل متعجب ضاحك فكل إنسان ضاحك"، والضاحك لحق الإنسان بواسطة التعجب، ويجب وجود اللازم بلا واسطة لانه إن كان موجودا ثبت المدعى، وإلا فتنتهى الأوساط إلى لازم بلا وسط لئلا يلزم دورا وتسلسلا.

وأخطأ من رسم الذاتى بأنه الذى لا تكون نسبته إلى الماهية نسبة العلة، أو أنه الذى لا يمكن توهم الرفع، فإن اللوازم تشاركه فى هاتين الأمرين.

واللازم التام ما يجب نسبته إلى الماهية لذاته ولا يمكن رفعه فى الذهن، كالزوايا الثلاث للمثلث والتعجب والضحك بالقوة للإنسان؛ فإن هذه اللوازم لو جاز ارتفاعها فى أحد الوجودين لم تكن لوازم، وليس أن الفاعل الخارجى جعل المثلث ذا زوايا ثلاث فكان حينئذ يلزم أن تكون الزوايا الثلاث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث، فكان يجوز أن يوجد المثلث دون الزوايا الثلاث، وهو محال.

فالعلة للزوايا الثلاث هى نفس المثلث لا غير واللازم الناقص ما يمكن رفعه فى الذهن دون العين، كعمى الأكمه، فإنه يمكننا تصوّر الاكمه بصيرا ذهنا ولا يمكننا رفع ذلك فى العين. والعرض المفارق هو الذى لا يكون

مقرّما ولا لازمـا، فقد يكون بطىء الزوال كالشباب والشيـخوخة، وقد يكون سريع الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

* * *

قال الشيخ:

الضابط الرابع

[العرض اللازم]

هو أن كل حقيـقة إذا أردت أن تعرف ما الذى يلزمهـا لذاتها بالضرورة دون الحاق فـاعل وما الذى يلحقـها من غيـرها، فانظر إلى الحـقيقـة وحدها واقطع النظر عن غيـرها، فما يستحـيل رفعه عن الحقـيقة ،وهو- تابع للحقـيقة فموجـبه وعلته نفس الحقـيقة، إذ لو كان الموجب غيـرها لكان ممكن اللحوق والرفع.

والجزء من عـلاماته تقـدم تعقله على تـعقل الكل، وإن له مـدخلا فى تحقق الكل. والجـزء الذى يوصف به الشىء، كالحـيوانية للإنسـان ونحوها، سمّاه اتباع المشائين "ذاتيا"، ونحن نذكر فى هذه الأشياء ما يجب.

والعرض اللازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله، والحقيقة لها مدخل ما فى وجوده. والعرض قد يكون أعم من الشىء، كاستعداد المشى للإنسان، وقد يختص به، كاستعداد الضحك للإنسان.

أقول:

المعلولات الممكنة واجـبة بعللهـا، فإذا قطعـنا النظر عن العلة لا يكون للمعلول وجود أصلا.

فإذا وجـد شىء مع قطع النظر عن شىء آخر، أو فـرض عدمـه، فإن ذلك الشىء لا يكون علة لذلك الشىء الآخر ولا الآخر معلولا له.

فإذا أردنا أن نعرف ما يجب للحقيقـة من ذاتها وما يجب لها من غيرها ننظر إليـها بعقـولنا مع قطع النظر عن كل ما سـواها فما يجـب لها فى هذه الحالة ويستحيل رفعه عنها فعلته نـفس الحقيقة دون العلة الخارجية، إذ التقدير قطع النظر عن غيرها فلو كان لحوقه لـعلة خارجة لما أمكن ملاحظته بدونها، بل كان ممكن اللحوق والرفع.

فإذا نظرنا إلى الجسم، مثلا، وقطعنـا النظر عن جميع العوارض وتأثير الفـاعل الخارجى، فـالواجب له لذاته هو المقـدار المطلق والوضع المطلق دون المخصوصين، كذراع أو قيام، لأنه كما لم يمكن ملاحظته بدون المقدار المطلق والوضع المطلق وامكن بدون المخـصوص وجب انتـساب الأولين إلى الجـسم دون الآخرين فهو علة لهما.

قوله: والجزء من علاماته.

أقول:

الجزء المقوّم للماهية، وهو المسمّى عند المشائين "ذاتيا" له أمارتان:

إحداهما تقدم تعقله على تعقل الماهية، لأنه جزء لا يمكن وجود الماهية بدونه، فإن الذاتى إذا تصـوّره العقل وتصورّ ما هو ذاتى له فإنه يـمتنع تصور الذات إلا إذا تصـور بالذاتى أولا، لأن المركب يمتنع حـصوله فى العـقل إلا بجملة أجزائه، فهو متأخر بالذات عن حصول أجزائه.

الأمارة الثـانية للذاتى: هو أن يكون له مـدخل فى تحقق الكل، أى أنه

يكون علة ناقصة، وهى التى يجب أن يعدم المعلول بعدمها ولا يجب بوجودها وحدتها، بل بها مع باقى الأجزاء الآخر، وسيأتى تمام البحث فى الذاتى.

قوله: والعرض اللازم.

أقول:

العوارض الخارجة عن الماهية، سواء كانت لازمة أو مفارقة، وجودها تابع لوجود الماهية فيتأخر وجودها عن وجودها بالذات وكذلك تعقلها عن بعضها.

واعلم أن قولهم أن الذاتى هو الذى نسبته إلى الماهية لا تكون نسبة العلة يشاركه بعض الإعراض، كالزوايا الثلاث للمثلث، فإن الذاتى لم يفتقر فى حصوله للماهية إلى علة أخرى فاعلة، إذ الذى جعل الإنسان إنسانا هو الذى جعله حيوانا فإن الجعلين لو اختلفا لأمكن جعله إنسانا مع عدم جعل الحيوان وهو محال.

وهذا هو حكم اللوازم فإن الذى جعل المثلث مثلثا، هو الذى جعله ذا زوايا ثلاثة، فإن الجعلين لو اختلفا لأمكن جعله مثلثا مع عدم حصول الزوايا الثلاث فيمكن وجود المثلث بدون الزوايا الثلاث، وهو محال.

ومعنى "علة الذاتى" هى أن علة الذاتى العلة للماهية بواسطة تلك الذاتيات، فالجاعل يجعل الذاتيات اولا، ثم يحصل منها الماهية ثانيا، ثم يحصل لوازم الماهية ثالثا، إلا أن اللوازم تكون معلولة للماهية والذاتى يكون علة ناقصة لها.

ولما كانت اللوازم متأخـرة فى الوجود عن الماهية ولا تنفك عنها اسندها بعض الحكماء إلى الماهـية وبعضهم إلى عـلة الماهية، كما يـستند المعلول إلى العلة القـريبة والبعـيدة ويمـتنع استناد الذاتى إلى الماهيـة لتقـدمه عليـها فى الوجود، بل يستند إلى علة الماهية.

ولما كانت العلل المفارقة علة الذاتيات واللوازم وعـند حصول الاستعداد للماهية فلا تكون الماهية علة تامة للوازم.

ولم يفرّق الشيخ فى هذا الكتـاب بين العرضى اللازم والمفارق، بل قال أن العرضى اللازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقـة تعقله، والحقيقة لها مدخل ما فى وجوده، فكما كانت الماهية علة مـا للوازم فهى علة ما للإعراض المفارقة، إذ لولا استعداد الماهية لها لم يمكن حـصولها من المفارق إلا أن علتها اللوازم أظهر منها للإعراض المفارقة، فافهم.

واللوازم المحتاجة إلى العلة هى التى لها صورة فى الخارج. وأما اللوازم الاعتبارية، فلا تحتاج إلى علة. ثم اللوازم الخارجية للشىء قد تكون متكافئة، وهى التى لا يلحق بعـضهـا بتوسط البعـض، كالكاتب والضـاحك، وقد لا تكون متـكافئة فـيلحق البعض بالمـاهية بتوسط الـبعض، كالضـحك اللاحق بالإنسان بواسطة التعجب.

وما يقع من هذا القـسم فى الأعيان بحـسب نهايتـه للبرهان الدال على نهاية السلاسل المجتمعة الآحـاد المترتبة فى الوجود والغرض الخارج عن الماهية قد يكون أعم من الماهيـة، كاستعـداد المشى للإنسان الشامل له ولغـيره، وقد يكون مختصا بها لازما لها، كاستعداد الضحك للإنسان.

قال الشيخ:

الضابط الخامس

[الكلى لا وجود له فى الخارج]

هو أن "المعنى العام" لا يتحقق فى خارج الذهن إذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره لا يتصور فيها الشركة، فصارت شاخصة وقد فرضت عامة، وهو محال.

والمعنى العام، إما أن يكون وقوعه على الكثيرين بالسواء، كالأربعة على شواخصها، ويسمّى "العام المتساوق" وإما أن يكون على سبيل الأتم والأنقص، كالأبيض على الثلج والعباج وسائر ما فى الأتم والأنقص نسمّيه "المعنى المتفاوت".

وإذا تكثّرت الأسماء لمسمّى واحد سمّيت "مترادفة". وإذا تكثّرت مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، سمّيت مثله "مشتركة". والاسم إذا أطلق فى غير معناه لمشابهة أو لمجاورة أو ملازمة يسمّى "مجازيا".

أقول:

المعنى العام، وهو الكلى، يمتنع حصوله فى خارج الذهن، فإنه لو كان موجودا فى خارج الذهن لكان له هوية متعينة لا يشاركه غيره فيها، بها يمتاز عن باقى الماهيات الخارجة.

وحينئذ لا تكون تلك الهوية هوية عامة مشتركا فيها، بل خاصة متشخصة وكنّا فرضناها عامة كلية، هذا خلف.

قوله: المعنى العام.

أقول:

اعلم أن اللفظ إما أن يكون واحدا أو كثيرا فإن كان كثيرا وكان المعنى واحدا، فهى "الألفاظ المترادفة"، كالأسد والليث والهزبر وإن كان المعنى كثيرا فهى "الألفاظ المتباينة"، كالسماء والأرض والمولدات.

وإن كان اللفظ واحدا والمعنى كثيرا، والاشتراك فى ذلك اللفظ ليس لمعنى، فيسمّى "مشتركا"، كاللون المشترك بين الأبيض والأسود.

ولما كان اللفظ المشترك موضوعا لكل الحقائق[1] بالسواء كان بالنسبة إلى واحد غير معين مجملا وإلى المعين مبينا.

وإن كان الاشتراك فى اللفظ لمعنى غير مقصود باللفظ فإما أن يكون مشابهة، كالفرس الواقع على الحيوان الصاهل والمنقوش على الجدار وهو مشابهة فى الصورة، أو ملازمة بسبب مناسبة أو مشابهة بينهما. ويجب أن يكون التشابه فى الأمور المشهورة، كالشجاعة فى الأسد لا كالمخفى فى البخار، ويسمّى "ألفاظا مجازية" و"متشابهة" أن لم يترك الوضع الأول.

وإن ترك الوضع الأول، تسمّى "ألفاظا منقولة"؛ فقد يكون الناقل هو الشرع، كالصلاة الموضوعة فى الأصل للدعاء ثم نقله الشرع إلى أفعال مخصوصة، والصوم وقد يكون الناقل هو العرف العام، كالدابّة التى وضعها الواضع لكل ما يدبّ على الأرض ثم نقل إلى الفرس والبغل والحمار.

وقد يكون الناقل العرف الخاص، كاصطلاحات النحاة الناقلين الحرف الموضوع لصرف الشىء إلى اللفظ الذى معناه فى غيره.

---

(١) فى الأصل: الحقايق.

وإن كان الاشـتراك لمعنى مقصـود باللفظ غير مـتساو فى الكل فيـسمّى "مشـككا"، وينقسم إلى مـا يكون حصـول المعنى فى البعـض حاصلا قـبل البعض الآخر، كالوجود الحاصل فى الواجب قبل الممكن، فالتشكيك فى هذا القسم بالتقدم والتأخر.

وقد يكون التشكيك بالأولى والأخـرى، كالوجود فى البارى والممكن، فإنه فيه تعالى أقوى وأتم من سائر الممكنات.

وقد يكون التشـكيك بالأشد والأضعف، كالبيـاض على الثلج والعاج وإنما سمّى "مشككا" لمشابهته المشترك من وجه، والمتواطئ من وجه آخر فيقع الناظر فيه فى شك أنه مشترك أو متواطئ.

وإن كان الاشتراك لمعنى متـساو فى الكل وهو الذى يكون حصول ذلك المعنى فى جميع الأفراد الذهنية والخارجيـة على السواء، كالحيوان بالنسبة إلى جزئياته، فالاشـتراك فى أفراد الحيوان معنوى مقـصود باللفظ ويسمّى "ألفاظا متواطئة"، أى متوافقة افراده فى معناه، وكذا الأربعة على شواخصها.

* * *

قال الشيخ:

الضابط السادس

[معارف الإنسان]

هو أن معـارف الإنسان فطريـة أو غير فطـرية. والمجهول إذا لم يـكفه التنبيـه والإخطار بالبال وليس مما يتوصل إليـه بالمشاهدة الحقـة التى للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومـات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتـهية

فى التبيّن إلى الفطريات، وألا يتوقف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أول علم قط، وهو محال.

أقول:

لما كانت معارف الإنسان لا تخلوا عن أن تكون إما تصوّرات أو تصديقات، وكل واحد من التصوّر والتصديق ينقسم إلى: فطرى، وهو ما لا يكون حصوله فى العقل موقوفا على الاكتساب فى التصوّر أو ما يكون تصوّرا للطرفين كافيا بالجزم بالنسبة بينهما وغير فطرى، وهو الكسبى.

أما من التصورات، فهو ما يفتقر حصوله فى العقل إلى كسب واما من التصديقات، فهو ما يفتقر فى الجزم بالنسبة الحكمية إلى برهان.

قوله: والمجهول إذا لم يكفه التنبيه.

أقول:

المجهولات التصوّرية والتصديقية إذا لم يكف فى معرفتها التنبيه والأخطار بالبال، كما فى الضروريات، ولم يكن ذلك المجهول المطلوب مما يمكن اكتسابه بالرياضات الحقيقية والمجاهدات البدنية والتجردات التى يتصل بها الحكماء والمجرّدون من الصوفية إلى معرفة المجردات من النفوس والعقول والواجب لذاته فإن لنا طريقا خاصا، غير الفكر، من الرياضات والمجاهدات تؤدى إلى مشاهدة هذه الجواهر النورية، كما ستعرفه فى هذا الكتاب.

فحينئذ لا بدّ من اقتناصه بالفكر، وهو ترتيب أمور معلومة ترتبا خاصا يتأدى منها إلى معرفة المجهولات التصوّرية والتصديقية منتهية فى آخر الأمر إلى الفطريات، لئلا يلزم دوران علم كل مطلوب بالآخر أو تسلسل إذا توقّف كل مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله من المطالب.

وهو محال لتوقف كل مطلوب على ما لا يتناهى، وحصول ما لا يتناهى دفعة واحدة فى الذهن محال، فلا بدّ من الانتهاء إلى الفطريات، كما عرفته.

* * *

قال الشيخ:

الضابط السابع

[التعريف وشرائطه]

هو أن الشىء إذا عُرّف لمن لا يعرف، فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض أو للاجتماع.

والتعريف لا بدّ وأن يكون بأظهر من الشىء، لا بمثله أو بما يكون أخفى منه أو يكون لا يعرف الشىء إلا بما عرّف به.

فقول القائل فى تعريف الأب "إنه هو الذى له الابن" غير صحيح، فانهما متساويان فى معنى المعرفة والجهالة، ومن عرف أحدهما عرف الآخر.

ومن شرط ما يعرف به الشىء أن يكون معلوما قبل الشىء لا مع الشىء أو يقال "النار هى الأسطقس الشبيه بالنفس" والنفس أخفى من النار. وكذا قولهم "إن الشمس كوكب يطلع نهارا"، والنهار لا يعرف إلا بزمان طلوع الشمس.

وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ، فإن تبديل اللفظ إنما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ. والإضافيات ينبغى أن تؤخذ فى حدودها السبب الموقع للإضافة، والمشتقات تؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق.

أقول:

المعرّف للشيء هو ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء أو يميّزه على كل ما عداه، فيلزم منه تقدم المعـرّف على المعرّف، لتقدم العلة على المعلول، وأن يكون غيره لتقدم العلم بالعلة المعرّفة على المعلول المعرّف.

ويجب أن يكون المعـرّف أجلى من المعـرّف إذ معـرفـته سـبب لمعرفـة المعرّف، وأن يساويه فى العموم يكون صدق أحـدهما مستلزما لصدق الآخر، كالإنسان والناطق.

فإن الأعم، كـالحيوان، لما دلّ على مـا ليس معرفتـه مطلوبة فهو غـير صالح للتعريف لعدم تمييز المعرّف عن غيره؛ والأخص كالناطق، أخفى لكثرة وجود الأعم وعدم احتياجه إلى بعض الـقيود المحتاج إليها الأخص ويجب أن يكون مسـاويا له فى المفهوم بمعنى أن مـعنى هذا هو معنى الآخر، كـالإنسان والحيوان الناطق.

قوله: فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصّه.

أقول:

لأن الأمور الـتى لا تختص بالشيء المخـتصـة بشيء آخر كـيف يكون معـرفة له ثم لا يخلو إمـا أن تكون جمـيع آحاد المعـرّف وأجزائه مـختـصا بالمعرّف، كقـولك فى تعريف الإنسان "إنه ناطق ضاحك كـاتب متفكر"؛ أو يكون البعض يـختص بالمعرّف والبـعض الآخر بغـيره، كقـولك "إن الإنسان حيوان ناطق".

أو يكون المجمـوع يختص به دون كل واحـد من الآحاد، كـقولك فى تعريف الخفاش إنه "طائر ولود".

واعلم أن التعريف إما أن يكون بالأمور الداخلة فى حقيقة الشىء، وكان مع ذلك بالجنس القريب مع الفصل القريب كان ذلك "حدًّا تامًّا"، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

وإن كان بالجنس البعيد والفصل كقولك "إنه جسم تام ناطق" كان ذلك "حدًّا ناقصا".

وإن كان التعريف بالأمور الخارجة اللازمة أو بالداخلة والخارجة كالجنس القريب والخاصة، كان ذلك "رسما تاما" أو بالجنس بالبعيد مع الخاصة، كان "رسما ناقصا".

قوله: والتعريف لا بدّ وإن يكون باظهر من الشىء.

أقول:

يجب الاحتراز فى التعريفات عن تعريف الشىء بالمساوى فى المعرفة والجهالة، كقولك "إن الزوج ما ليس بفرد" فإن المعرف يجب أن يكون أظهر من المعرّف وأجلى منه. فأول مراتب الخطأ مساواة المعرّف للمعرّف فى المعرفة والجهالة ومثل فى الكتاب بالأب والابن المتساويان بالمعرفة، كما يقال "الأب الذى له ابن" بـ "الابن الذى له أب".

ويليه فى الرتبة التعريف بالأخفى، كتعريف النار "أنها أسطقس شبيه بالنفس" التى هى أخفى من النار ويليه تعريف الشىء بنفسه كتعريف الحركة "بالنقلة"، فإن الأخفى يمكن أن يكون أعرف عند البعض أو من وجه ويمتنع أن يكون الشىء أعرف من نفسه بوجه.

ويليه فى الرتبة تعريف الشىء بما لا يعرف إلا به، إما بمرتبة واحدة،

كقولك "إن الكيفية ما بها تقع المشابهة" واللامشابهة والمشابهة الاتفاق فى الكيف أو بمراتب، كقولك "إن الاثنين هو الزوج الأول"، والزوج الأول هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد أحدهما على الآخر هما الاثنان.

فقد عرفت الاثنين بالزوج الأول المعرّف المتساوى المعرّف بعدم الزيادة المعرّف بالاثنين المطلوب معرفته فى الأول اللازم منه تقدم الشىء على نفسه بمرتبتين، أو أكثر.

قوله: وليس تعريف الحقيقة.

أقول:

تعريف الشىء ليس عبارة عن تبديل اللفظ فقط، لأن تبديل اللفظ بلفظ أشهر منه، إنما يكون فيمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ، كما إذا عُلم معنى الأسد ولم يعلم معنى الغضنفر فيسأل عنه فيجاب بأشهر منه وهو لفظ الأسد المتبدل بالأخفى وهذا ينتفع به فى اللغات.

قوله: والإضافات ينبغى أن يؤخذ.

أقول:

تكرار الشىء فى الحدود منهى عنه، كقولك "الإنسان حيوان جسمانى ناطق" والجسم داخل فى الحيوان دالّ عليه بالتضمن، إلا فى محل الضرورة كالمتضايفين، فإن تعريف أحدهما بالآخر محال لأن معرفتهما معا، ويجب تقدم المعرّف على المعرّف فلا بدّ من أخذ المتضايفين مجردين عن التضايف مع السبب الموقع للإضافة فينتصب حدّ، كقولك "إن الإنسان حيوان يولد آخر من نطفة من نوعه من حيث يولد آخر من نطفة من نوعه".

فالحيوان أحد الذاتين المتضايفين والذات المضافة للأخرى من نوعه وهى الذات الخاصة ويولد آخر من نطفة يسبّب موقع للإضافة فيجب تكرار هذه النسبة، وإلا لأمكن صدقه على الذات الموصوفة بالأبوّة لا من جهة صفاتها، لكن المقصود تحديد الذات مع الصفات.

الموضع الثانى التكرار فى محل الحاجة، كما فى المشتقات، فإنه يجب أن يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما فى حدّها على حسب مواضع الاشتقاق، كقولك فى تعريف الأسود "إنه شىء ما قام به السواد من حيث هو كذلك".

فالذات الموصوفة بالسواد لها اعتبار أن الأول أخذها مع صفة السواد والثانى أخذها مجردة لكن المعرّف هو الأول دون الثانى.

ولما كان قولنا فى التعريف شىء ما قام به السواد يحتمل المعنيين ومن حيث هو كذلك يخرج المعنى الثانى ويبقى المعنى الأول الذى كان هو المعرّف.

***

قال الشيخ:

فصل

الحدود

اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشىء "حدّا" ويكون دالا على الذاتيات والأمور الداخلة فى حقيقته، ومعرّف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات "رسما".

واعلم أن الجسم، مثلا، إذا أثبت له مثبت جزء يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء، فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى، بل لا يكون الاسم إلا لمجموع لوازم تصوره ثم أن كل واحد من الماء، مثلا، والهواء إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس؛ فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه. وكل حقيقة جرمية إذا كان الجسم أحد أجزائها وحاله كما سبق، فما تصوّر الناس منها إلا أمورا ظاهرة عندهم هى المقصود بالتسمية للواضع ولهم.

فإذا كان حال المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحسّ شىء منه أصلاً؛ ثم إن الإنسان إذا كان له شىء به تحققت إنسانيته، وهو مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حدّه "الحيوان الناطق".

واستعداد النطق عرضى تابع للحقيقة والنفس التى هى مبدأ هذه الأشياء لا تعلم إلا باللوازم والعوارض ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه وحاله كذا، فكيف يكون حال غيره على إنّا نذكر فيه ما يجب؟

أقول:

ذكر الرئيس[1] فى "الإشارات" أن الحدّ قـول دالّ على ماهية الشىء؛ و"القول" هو اللفظ المركب لأن اللفظ الواحد إنما ينتفع به فى الألفاظ اللغوية والمراد بالدالّ مـا يدلّ بالمطابقـة دون التضـمن، كدلالـة الحيـوان الناطق على الإنسان.

و"الحدّ" إما أن يكون تاما أو ناقصا. فـ "التام" هو المشتمل على جميع ذاتيات الشىء وأجزائه الداخلة فى ذاته وحقيقته ولا يكون إلا واحدا إذ جميع ذاتيات الشىء لا زيادة فيها ولا نقصان.

وأما "الحدّ الناقص"، فهو المركب من بعض الأجزاء وهو كثير متفاضل بكثرة الأجزاء وقلتها. واسم الحدّ يقع على الحدّ التامّ والناقص بالاشتراك، إذ التام يدلّ على الماهية بالمطابقة، كالاسم، إلا أن الاسم مفرد والحدّ مركب.

و"الحدّ الناقص" يدلّ على الماهيـة بالالتزام ويقع على الحدود الناقـصة بالتشكيك، إذ الناقص الكثير الأجـزاء بهذا الاسم أولى مما قلّت أجزائه؛ وأما إذا كان التعريف بالجنس القريب مع الخاصة اللازمة البينة فهو "الرسم التام"، كقولك "إن الإنسان حيوان ضاحك" وإن كان بالجـنس البعيد مع الخاصة فهو "الرسم الناقص"، كـقـولك "إن الإنسان جـسم ضـاحك". هذا ما ذكـره جماعة المشائين.

وأما ما ذكره فى "حكمة الإشراق" فقـال إن تعريف الحقيقة بالعوارض من الخارجيات "رسما"، كمـا تقول "إن الإنسان ضاحك كاتب بادى البشرة منتصب القامة عريض الأظفار".

---

(١) ابن سينا.

قوله: واعلم أن الجسم.

أقول:

ذهب "المعلم الأول" وأتباعه إلى أن كل جسم مركب من الهيولى والصورة البسيطين غير[1] المحسوسين، وأما الأمور المحسوسة منه فكلها إعراض لإمكان تبدلها وتغيّرها مع بقاء الحقيقة الجسمية بحالها.

والقدماء ينكرون ذلك ويزعمون أن الجسم نفس المقدار الثابت الغير المتغير، وأما المتغير المتبدل هو عرض على ما سيأتى تفصيله فيما بعد.

فذكر الشيخ السهروردى أن الجسم إذا أثبت له مثبت جزءا هو الهيولى والصورة، على ما يراه المشاءون، يشك فيه بعض الناس من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم من القدماء ومن وافقهم.

فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى الجسمى لتعقل الجسم بدون ذلك الجزء غير[1] المحسوس، إذ مفهوم المسمّى الجسمى لا يكون عندهم إلا لمجموع أمور لازمة له محسوسة.

ثم إن كل واحد من الماء والهواء والأرض وغيرها من الأجسام المحسوسة إذا أثبت له المشاءون أجزاء لا تحس، من الهيولى والصورة، فينكرها الأوائل فلا تكون تلك الأجزاء عندهم لها مدخل فيما يفهمون من ذلك الجسم.

فيلزم أن يكون كل حقيقة جرمية من المركبات إذا كان الجسم أحد أجزائها وحال أجزائه كما ذكرناه، أن لا يتصوّر الناس من تلك الحقيقة سوى

---

(١) فى الأصل: الغير.

أمور ظاهرة محسوسة عندهم هى التى قصدها الواضع بالتسمية لهم، ليس إلا وإذا كان حال الأجسام المحسوسة وإثبات أجزائها صعبا، على ما أشرنا إليه ونفصل بعد ذلك.

فكيف يكون حال ما لا يحسّ من الجواهر العقلية والنفسية؟ فإن معرفة ذلك وتصوّرها بالحدّ، على ما يذكره المشاءون، فى غاية الصعوبة وهذه مقدمة ذكرها هاهنا توطئة لصعوبة التعريفات بالذاتيات والأجزاء غير المحسوسة[1] على طريقة المشائين.

ثم الإنسان إذا كان له ذات جوهرية بها تحققت إنسانية، أعنى النفس الناطقة، فهو مجهول لخواص المشائين وعوامهم لأنهم حدّدوا الإنسان "بالحيوان الناطق".

واستعداد النطق ليس بأمر جوهرى، بل هو عرض تابع للحقيقة الإنسانية .والنفس الناطقة التى هى مبدأ ذلك غير معلومة الجوهر عندهم إلا باللوازم والأعراض؛ ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه وحاله بمعرفة نفسه كذا.

فكيف حال

غيره من الجواهر العقلية التى لا تتعلق بشىء أصلاً ولا بحس؟ فلا محالة معرفتها بالطريق الذى ذكروه فى غاية الصعوبة وسيجىء تحقيقه.

* * *

---

(١) فى الأصل: الغير محسوسة.

قال الشيخ:

قاعدة إشراقية

هدم قاعدة المشائين

سلّم المشاءون أن الشيء يذكـر فى حدّه الذاتى العام والخـاص؛ فالذاتى العام، الذى ليس بجزء لذاتى عام آخـر للحقيقة الكلية التى يتغـير بها جواب ما هو، يســمّى "الجنس" والذاتى الخاص بالشيء ســمّوه "فصـلا" . ولهذين نظم فى التعريف غير هذا، قد ذكرناه فى مواضع أخرى من كتبنا.

ثم سلّموا أن المجـهول لا يتوصل إليه إلا من المعلوم، فـالذاتى الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخـر فإنه إن عهد فى غيره لا يكون خاصا به.

وإذا كان خاصا به، وليس بظاهر للحس وليس بمعهود، فيكون مجهولا معه. فإذا عُـرف ذلك الخاص أيضًا، أن عرف بالأمور العامـة دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له، والجزء الخاص حاله على ما سبق.

فليس العود إلا إلى أمـور محسوسة أو ظاهرة مـن طريق آخر، إن كان يخص الشيء جملتها بالاجتماع، وستعلم كُنه هذا فيما بعد.

ثم من ذكر مـا عرف من الذاتيـات لم يأمن وجود ذاتى آخـر غفل عنه وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك.

وليس للمـعـرّف حينئـذ أن يقـول "لو كـانت صفـة أخـرى لاطّلعت عليها" ، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفى أن يقال "لو كان له ذاتى آخر ما عرفنا الماهية دونه" .

فيقال: إنما تكون الحقيقة عرفت إذا عرفت جميع ذاتياتها. فإذا انقدح جواز ذاتى آخر لم يدرك لم يكن معرفة الحقيقة متيّقنة.

فتبين أن الإتيان على الحدّ كما التزم به المشاءون غير ممكن للإنسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فاذن ليس عندنا إلا تعريفات بأمور تخص بالاجتماع.

أقول:

شرع فى هدم طريقة المشائين فى التعريفات، فى تقريره أنك عرفت من القواعد السالفة للمشاءين أن الحدّ التام هو الذى يذكر فيه الذاتى العام، وهو الذى لا يكون جزءا لذاتى عام آخر، كالحيوان الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر، كاللون.

بل هو جزء عام للحقيقة الكلية التى يتغير لها جواب "ما هو؟"، كالإنسانية والفرسية والحمارية وغيرها، يسمّى "جنسا" وهو الكلى الذاتى المقول فى جواب "ما هو؟".

والذاتى الخاص بالحقيقة يسمّى "فصلا" على ما عرفت تفصيل ذلك فيما مرّ فى تعريف الحدّ التام والناقص، والرسم التام والناقص.

ومن قواعدهم أن كل مجهول إنما يتوصل إليه من المعلوم السابق عليه فالجزء الذاتى العام، كالحيوان، لا يكون وحده معرّفا للإنسان المجهول لوجوده فى الفرس والحمار وغيرهما من الأنواع المشاركة للإنسان فى الحيوان.

وأما الذاتى الخاص بالحقيقة الإنسانية، فلا يكون معلوما ولا مفهوما لمن يجهله فى موضع آخر، لأن ذلك الذاتى الخاص بالشىء إن كان موجودا فى غيره من الأنواع، فلا يكون ذاتيا خاصا وفرضناه خاصا، هذا خلف.

وإن لم يكن مـوجودا فى غـيـره بل كان خـاصـا بالشىء وليس بمدرك بالمشاهدة ولا ظاهر للحـس بوجه ما ولا معلوم بحـال ما، فيكون لا مـحالة مجـهولا مع الشىء المطلوب معـرفته، فيـعود الكلام إلى معـرفة هذا الذاتى الخاص بأنه إن عـرف بالأمور العامـة دون الخاصة بالشىء وليس بتـعريف له لمشاركة غيره فيه.

وإن عُرف بالجزء الخاص به مـع أنه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه ما فـيكون مجـهولا معـه، كمـا مرّ تقـريره. وحينئذ لا بدّ مـن الرجوع فى التعـريف والمعرفة إمـا إلى أمور محـسوسة ظاهـرة للحس، أو أمور معـقولة ظاهرة مكشوفة للعقل بطريـق المشاهدة أو من طريق آخر أن كان يخص ذلك الشىء جملتها بالاجتماع، كما ستعرفه فى "الفصل الثالث".

ثم إذا ذكرت الذاتيـات العامة والخـاصة بالشىء فى التـعريف لم يؤمن الغفلة عن ذاتى آخـر، وحينئذ للمنازع أن يطالب بذلك، وليس للمـعرّف أن يقول: "لو كانت هناك أجزاء أخرى أو صفات لاطّـلعت عليها لجواز خفائها عليه". فإن أكثر الأشياء مجهولة لنا والمعارف الإنسانية قليلة جدا.

ولا يصح أن يقال "لو كان لى ذاتى آخر لمـا عرفت الماهية بدونه". فإنّا نمنع معرفة الحقـيقة لأنها إنما تعرف إذا عرفت جميع ذاتيـاتها فإذا جاز الغفلة عن بعض الذاتيات لم يتيقن معرفة الحقيقة، فيكون الشك واقعا فى معرفتها، فتكون مجهولة.

ثم إذ كانت الحـدود عند المشائين مركـبة من الأجناس والفصول وتميـيز الأجناس والفصـول من اللوازم العامة والخـاصة صعب حـتى أنهم عدلوا فى أكـثر المواضع عن الحـدّ لصعـوبتـه بالتنبيـه المذكـور إلى الرسوم المؤلفـة من

الخواص، فظهر أن الإتيان بالحدّ بالطريق الذى ذكره المشاءون ونهجه غير ممكن.

والمعلم الأول والشيخ أبو على اعترفا بصعوبة ذلك، فليس عندنا إلا التعريف بأمور يختص اجتماعها بالشىء، كما ذكرناه فى تعريف الإنسان أنه "الضاحك الكاتب المنتصب القامة البادى البشرة العريض الأظفار".

فإن جميع هذه لا تجتمع إلا فى الإنسان وإن جاز وجود بعضها فى غيره، وسيأتى له تتمة فى "الفصل الثالث"، إن شاء الله تعالى.

وذكر الشيخ فى "المطارحات" أن الصعوبة المذكورة فى الحدّ إنما هى فى الحدّ بحسب الحقيقة والماهية، وأما تعريف المسمّى بأجزاء المفهوم فينتفع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة، فإن إعطاء الحدود الحقيقية حقها صعب كما مرّ بيانه. وأما الحدود التى بحسب المفهوم فلا يتأتى فيها ذلك، لأنه إذا عنى بالإنسان "الحيوان الضاحك المنتصب القامة، ذو النفس المدركة للكليات"، كان حدّا تاما لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بأن يقال أنه "الحيوان الناطق العريض الأظفار البادى البشرة".

فإن الأمور التى ذكرت فى الأول ذاتيات بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحدّ ولا الزيادة والنقصان فيها.

ويراعى هذا القانون فى الحدّ بحسب المفهوم لئلا يقع الغلط فى الحدّ، وهذا ليس برسم، لأنه باللوازم والراسم يعترف أن الاسم ليس لهذه المحمولات، بل لأمر ينتقل الذهن منه إليه والحدّ بحسب المفهوم، يعنى بالاسم، مفهوم هذه الصفات التى كل واحد ذاتى بحسب المفهوم والعناية.

فالحدّ بحسب المفهوم أجود وأصح مما بحسب الحقيقة وإليه يميل فضلاء أهل النظر.

قال الشيخ:

المقالة الثانية

الحجج ومبادئها[1]

وهى تشتمل على ضوابط:

الضابط الأول

[القضية والقياس]

هو أن القضية قول يمكن أن يقال لقائله أنه صادق فيه أو كاذب. والقياس هو قول مؤلف من قضايا إذا سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر.

والقضية التى هى أبسط القضايا هى الحملية وهى قضية حكم فيها بأن أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، مثل قولك " الإنسان حيوان أو ليس". فالمحكوم عليه يسمّى "موضوعا"، والمحكوم به يسمّى "محمولا". وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضية ويربط بينهما.

فإن كان الربط بلزوم تسمّى "شرطية متصلة"، كقولهم "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" وما قرن به حرف الشرط من جزأيها يسمّى "المقدّم"، وما قرن به حرف الجزاء يسمّى "التالى".

وإن أردنا أن نجعل منها قياسا، ضممنا إليها قضية حملية لاستثناء عين

---

(١) فى الأصل: ومباديها.

المقدم ليلزم منه عين التالى، كقولنا "لكن الشمس طالعة، فيلزم أن يكون النهار موجودا" أو لاستثناء نقيض التالى لنقيض المقدّم، كقولك "لكن ليس النهار موجودا، فليست الشمس طالعة".

فإنه إذا وجد الملزوم، فبالضرورة يكون اللازم قد وجد وإذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع، ولا يستثنى نقيض المقدّم ولا عين التالى، فإنه قد يكون التالى أعم من المقدّم، كقولك "إن كان هذا أسود، فهو لون".

فلا يلزم من رفع الأخص وكذبه رفع الأعم وكذبه. ولا من وضع الأعم وصدقه وضع الأخص وصدقه، بل إنما يلزم من وضع الأخص وصدقه وضع الأعم وصدقه، ومن رفع الأعم وكذبه رفع الأخص وكذبه.

وإن كان الربط بين الحمليتين بعناد يسمّى "شرطية منفصلة"، كقولنا "إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون فردا".

ويجوز أن تكون أجزاؤها[1] أكثر من اثنين. والحقيقة هى التى لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلوّ عن أجزائها.

وإن أريد أن يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما يتفق. فيلزم نقيض ما بقى، كان واحدا أو أكثر، أو نقيض ما يتّفق فيلزم عين ما بقى. وإن كانت ذات أجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فتبقى منفصلة فى الباقى.

وقد تركّب متصلة من متصلتين، كقولهم "إن كان كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، كلما كانت الشمس غاربة، فالليل موجود". وقد تركّب منها منفصلة، كقولنا "إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود وإما أن يكون كانت الشمس غاربة، فالليل موجود" والتصرفات كثيرة.

---

(١) فى الأصل: أجزائها، والصحيح أجزاؤها اسم تكون.

ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون. واعلم أن الشرطيات يصح قلبها إلى الحمليات، بأن يصرّح باللزوم أو العناد، فنقول "طلوع الشمس يلزمه وجود النهار" أو "يعانده الليل". فكانت الشرطيات محرّفة عن الحمليات.

أقول:

لما فرغ مما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالحدود شرع فى "المقالة الثانية" فيما يتعلق بالتصديقات واكتسابها بالحجج القياسية ومبادى الحجج، هى القضايا وأنواعها وأصنافها.

واكتساب التصورات بالأقوال الشارحة تسمى بـ "التركيب التقييدى"، لأنك إذا قلت فى حدّ الإنسان "إنه الحيوان الناطق" فقد قيدت الأول الذى هو الحيوان بالثانى الذى هو الناطق، ويقوم مقامهما فى الأغلب لفظ مفرد كلفظ الإنسان فى المثال المذكور.

وأما التصديقات، الذى هو القسم الثانى، فيسمّى بـ "التركيب الخبرى"، واكتسابها بالحجج تسمّى "القياس".

ثم التركيب إما أن يكون تاما، وهو ما يحسن السكوت عليه، وهو إما أن يحتمل الصدق والكذب، ويسمّى "خبرا"، و"قضية" أو لا يحتمل، وهو إن دلّ على طلب الفعل بالوضع فيسمّى مع الاستعلاء "أمرا"، أو مع التساوى "التماسا" ومع الخضوع "مسألة[1]" و"دعاء"، وإن لم يدلّ يسمّى "تنبيها" ويندرج فيه "التمنّى" و"الترجّى" و"القسم" و"النداء".

---

(١) فى الأصل: مسئلة.

وإما أن يكون التركيب ناقصا، وهو إما أن يكون تقييدا أو مركبا من اسم أو كلمة مع أداة كقولك "زيد فى" والمقصود المنتفع به هاهنا هو التركيب الذى ينطق إليه التصديق والتكذيب والحدّ، وهو الخبر والقضية والقول الجازم.

والقياس قول مؤلف من أقوال إذا سلّمت لزم عنه قول آخر، فقوله "من أقوال" احترز به عن القضية الواحدة التى يلزمها العكسين لذاتها ولا يسمّى قياسا، ولا يعنى لقوله "إذا سلّمت" أنها تكون مسلّمة فى ذاتها فإنها قد تكون كاذبة أو أحدها، كقولك "كل إنسان حجر وكل حجر حيوان" أو "كل حجر جسم" بل نعنى انها بحيث لو سلّمت لزم عنها النتيجة.

فإن القولين المذكورين إذا سلّمنا لزم كل إنسان حيوان أو جسم فيندرج فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها. ونعنى باللزوم، اللزوم الأعم من البيّن وغيره، ليندرج فيه القياس الكامل، وهو الشكل الأول وغيره من باقى الأشكال.

وهذا اللزوم عن مجموع المادة والصورة لا عن أحدهما، واحترز بقوله "لذاته" عن أمرين: الأول، عن القياس الذى لزم عن قول آخر بواسطة مقدمة أجنبية خارجة عن المقدمتين ليست

من لوازمهما، ويسمّى "قياس المساواة"، كقولك "أ" مساو لـ "ب" و"ب" مساو لـ "ج"، فإذا سلّمنا لزم أن "آ" مساو لـ "ج" لا لذاته بل ينتج لذاته أن "أ" مساو لمساوى "ج"، فإذا انضم إليها وكل ما هو مساو للمساوى فهو مساو، وهى المقدمة المحذوفة لزم أن مساو لـ "ج"، وهو المطلوب.

فلو لم يقل لذاته لا ينقض لهـذا لكونه قولا مـؤلفا من مـقدمـتين لزم عنهما قول آخر، وليس بقياس اقترانى لعدم اشتراك المقدمتين فى حدّ.

فإن محمـول المقدمة الأولى مساواة "ب" وموضـوع الثانية نفس "ب" وليس باستثنائى لعدم ذكر النتيجة، أو نقيضها، بالفعل، بل هو قياس بالنسبة إلى قولنا "أ" مساو لمساوى "ج" لا بالنسـبة إلى "أ" مساو لـ "ج" لاحتراز الثانى فى قولنا لذاته عن المقـدمتين المستلزمتين لقول آخـر بواسطة مقدمة من لوازمهـما غير خـارجة عنهما، وهى عكـس نقيض إحداهما كـقولنا فى "إن جزء الجوهر جوهر" إن جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر، فـلا يوجب ارتفاعـه ارتفاع الجـوهر ويلزم من تسليمـهمـا أن جزء الجوهـر جوهر لا لذاتيـهمـا، بل بواسطة عكس نقيض الثـانية، وهى كلـما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر.

وحينئذ ينتـج بالذات جزء الجوهر جوهر، وهو المطلوب واحـترز بقولنا قول آخر عن القضية المحمولة جزء قياس، فإن مجموع المقدمتين يستلزمان كل واحد منهما، وليس مجموعها قيـاسا بالنسبة إلى واحد منهما بل بالنسبة إلى القول المغاير لكل واحد منهما.

قوله: والقضية التى هى أبسط القضايا.

أقول:

القضية والخبر، وهو ما احـتمل الصدق والكذب، ينقسم إلى قسمين، لأنهما إما أن تنحل عند حذف أدوات الربط إلى مفردين أو مركبين.

والأول، هو "القضية الحملية" وهى أبسط القضايا وهى التى حكم فيها

بأن أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، وهى مؤلفة من "موضوع" محكوم عليه و"محمـول" محكوم به، ونسبة بينهـما بها يرتبط المحمـول بالموضوع ارتباط إيجاب أو سلب واللفظ الدالّ عليـها، كهو، ويكون، وغـيرهما، "رابطة"، كقولك "الإنسان هو الحـيوان" والمحمول إذا كان كلمة أو اسما مـشتقا ارتبط وحده بالموضوع بما تضمنه من النسبة إلى موضوع ما غير معين كـ "زيد يكتب أو كاتب".

والمحـمولات الجـامدة كـقولك "زيد جـسم" لا يدلّ على النسبـة إلى موضوع مـا لخلوّها عن الضمائر الدالّة عليها، ولا بـدّ فى الكل من التصريح بالروابط الدالّة على الموضوع المعـيّن لكون الحاجة تدعو إلى انتسـاب موضوع معيّن، لا إلى موضوع ما، الذى تدلّ عليه الكلمة والاسم المشتق ولا يلزم من ذكرها تكرار، كـما توهّمـه فخر الدين الـرازى لاستكنان الرابطة فـيهمـا مرّة أخرى.

فإن الضـمـيـر المستكن إنما يدلّ على مـوضوع ما غـير معـيّن، والرابطة المذكورة بالفعل يعيّن ذلك الموضوع.

والثانى وهو الذى تنحل القضية فيه إلى مـركبين، يسمّى "شرطية" فإن استلزم أحدهمـا الآخر، أو سلب ذلك كانت متـصلة وتخرج كل واحدة من القضيتـين عن كونها قضية بأدوات الشرط كقـولك "إن كانت الشمس طالعة فالـنهار موجـود، أو ليس" ومـا قرن به حرف الـشرط من جـزئى القضـية الشرطية يسمّى "المقدّم"، ككان وكلما، وإذ ما، وحيثما، وأمثالها، وما قرن به حرف الجزاء كالفاء، يسمّى "التالى".

قوله: وإن أردنا أن نجعل منها قياسا.

أقول:

القضية الشرطية إذا ضممنا إليها قضية أخرى حملية يسمّى ذلك "قياسا استثنائيا"، وهو قياس مركب من شرطية متصلة أو منفصلة، ومن قضية استثنائية إما حملية، إن كانت الشرطية مركبة من حمليتين أو شرطية إن كانت مركبة من شرطيتين وهى وضع لأحد جزئى الشرطية أو رفع لها ليلزم من ذلك وضع الطرف الآخر أو رفعه.

والقضية الشرطية، سواء كانت متصلة أو منفصلة، لا بدّ وأن تكون موجبة وإلا لحصل الاختلاف، والمتصلة يجب أن تكون لزومية إذ الاتفاقية لا تنتج فإن استثناء نقيض التالى غير ممكن لاجتماع الجزءين على الصدق، وعدم الاتصال بين نقيض الجزءين واستثناء عين المقدم وإن أنتج عين التالى إلا أنه لا يتوقف على العلم بالوضع والاتصال ثم وقت الاتصال والانفصال إن لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة الشرطية والاستثنائية، وإلا لجاز أن يكون حال اللزوم والعناد مغايرا لحال الاستثناء، فلا يحصل الإنتاج.

وإذا كانت الشرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالى، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود الملزوم، ونفى الملزوم عند نفى اللازم، واستثناء النقيض المقدم لا ينتج نقيض التالى وعين التالى لا ينتج عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم من الملزوم.

وحينئذ لا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم ولا من وضع الأعم وضع الأخص، كقولك "إن كان هذا سوادا، فهو لون" ولا يلزم من رفع الأخص، وهو السواد، وكذبه رفع الأعم، وهو اللون، وكذبه، ولا من وضع الأعم، وهو اللون، وصدقه، وضع الأخص، وهو السواد وصدقه، وذلك ظاهرا من قوله "وإن كان الربط بين الحمليتين بعناد".

أقول:

إذا كان الربط بين قضيتين حمليتين بأداة الانفصال والعناد بين الجملتين يسمّى "الشرطية منفصلة"، كقولك "هذا العدد إما أن يكون زوجا أو فردا".

والمنفصلة، وهى التى يحكم فيها بالمنافاة بين قضيتين، إما أن تكون تلك المنافاة فى طرف الثبوت والانتفاء جميعا فقط، وهى "مانعة الجمع"، أو فى طرف الثبوت وهى أيضًا "مانعة الجمع"؛ أو فى طرف الانتفاء وهى "مانعة الخلوّ".

والحقيقة هى التى تمنع اجتماع جزأيها على الصدق والكذب معا، وهى تتركب من قضيتين تكون إحداهما نقيضا للأخرى، كقولك "هذا العدد إما زوج أو لا أو مساوية لنقيضها" كقولك "هذا العدد إما زوج أو فرد". ولما امتنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما فى المنفصلة الحقيقية فيمتنع اجتماع جزأيها على الصدق وارتفاعهما على الكذب.

والحقيقة المركبة من الشىء والمساوى قد تكون أجزاؤها[1] متناهية، كما مرّ، أو غير متناهية، كقولك "هذا العدد إما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو أربعة، هكذا إلى غير النهاية" فإن أى جزء أخذته كان لازما مساويا لنقيض باقى الأجزاء.

وأما "المنفصلة المانعة الجمع"، هى التى حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيهما على الصدق وجواز اجتماعهما على الكذب، وهى مركبة من القضية وما هو أخص من النقيض، كقولك "هذا الشىء إما أن يكون حجرا أو

(١) فى الأصل: أجزائها.

شجـرا" فكل جزء أخص من نقـيض الآخر فـيمتنع اجـتمـاع الجزءين إذ لو اجتـمعا صدقـا مع أن كل واحد أخص من نقيض الآخـر وصدق الشيء مع الأخص يسـتلزم صدقه مـع الأعم فيصـدق النقيض على شـيء واحد، وهو محال.

ولا يمتنع خلوّهمـا وكذبهما والا لكـان كذب كل منهما ملزومـا لعين الآخر، فلا يكون كل واحد أخص من نقيض الآخر، والمقدر خلاف.

وأما "المنفصلة المانعـة من الخلوّ"، فهى التى حكم فيها بامتـناع اجتماع طرفيها على الكذب وجواز اجتمـاعهما على الصدق وهى أخص من قول من قال أنها التى يمـتنع اجتماعهـا على الكذب فقط وهى مباينة للحقـيقة والمراد عند الإطلاق وكونها جـزء قياس هو الأعم وهى مركبة من القـضية، وما هو أعم من النقـيض، كقـولك "إما أن يكون زيد فى البـحر وإمـا أن لا يغرق" فكل جزء أعم من نقيض الآخر فيمتنع ارتفاعهما، إذ لو كذبا مع أن كل جزء أعم من نقـيض الآخـر وكذب الشىء مـع الأعم مسـتلزم كـذبه مع الأخص المستلزم لكذبه مع النقيض، فيكذب النقيضان، وهو محال.

ويجوز صـدقهـما إذ لو لم يصدقـا لكان كلما صـدق أحدهمـا كذب الآخر، والتـقدير أن كل واحد أعم من نـقيض الآخر فـيكون العام مسـتلزما للخاص، وهو محال.

وإن أردت أن تركّب قياسا من المنفـصلات فإن كانت حقيقـة، فاستثناء عين أيهـما كان ينتج نقـيض الآخر لامتناع صـدق الجزءين، واستـثناء نقيض أيهما كـان ينتج عين الآخر لامتناع كـذب الجزءين، واستثناء عين أيهـما كان ينتج نقيض الآخر فى "مانعة الجمع" لامـتناع اجتماع الجزءين على الصدق،

واستثناء نقيض أيهما كان لا ينتج عين الآخر لجواز اجتماع الجزءين على الكذب، واستثناء نقيض أيهما كان فى "مانعة الخلوّ" ينتج عين الآخر لامتناع الخلوّ عن الجزءين، واستثناء عين أيهما كان لا ينتج نقيض الآخر لجواز اجتماع الجزءين على الصدق.

وإن كانت المنفصلة ذوات أجزاء كثيرة، كقولك "العدد إما أن يكون اثنين أو ثلاثة أو أربعة، إلى غير النهاية"، فاستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الباقى. فنقول "لكنه ليس باثنين"، فينتج أنه "إما ثلاثة أو أربعة أو خمسة" وهلمّ جرا.

قوله: وقد تُركّب متصلة من متصلتين.

أقول:

لما كان كل من المتصلة والمنفصلة ينحل إلى قضيتين فإما أن تكونا حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين، أو حملية ومتصلة، أو حملية ومنفصلة، أو متصلة ومنفصلة، فجملتها ستة أقسام لكل شرطية.

ولما كان المقدم فى المتصلة يتميز عن التالى بالطبع، كما هو فى الوضع، لجواز كون التالى أعم من المقدّم، كقولك "إن كان هذا إنسانا، فهو حيوان" دون العكس كأن فى طبع المقدّم أن يكون ملزوما وخاصا وفى طبع التالى أن يكون لازما وعاما.

فلذلك ينقسم كل واحد من الأقسام الثلاثة الأخيرة فى المتصلات إلى قسمين إذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم الحملية وقد يكون هو المتصلة. وكذا المركب من حملية ومنفصلة والمركب من متصلة ومنفصلة قد

يكون المقدم المتصلة وقد يكون هو المنفصلة فأقسام المنفصلات ستّة والمتصلات تسعة.

فالمركب من المتصلتين، كقولك "إن كان كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" وقد يكون "إذا كان النهار موجودا، فالشمس طالعة" ومن المنفصلتين "إن كان إما أن يكون العدد زوجا واما أن يكون فردا" فليس ألبتة إما أن "يكون زوجا وإما أن يكون فردا".

والمركب من حملى ومتصل، والمقدم متصل "إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار، وإن كان المقدّم حمليا، كقولك "إن كان طلوع الشمس ملزوما لوجود النهار، فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، واستخراج باقى الأقسام مما عرفته سهل.

وإن أردت ذلك فاطلبه من كتبنا المبسوطة. وإن أردت أن تقلب الشرطيات إلى الحمليات فيجب أن تصرح باللزوم أو العناد، كما تقول فى قولنا "كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" أن طلوع الشمس يلزمه وجود النهار. وفى قولنا "إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجودا"، إن وجود النهار يعانده وجود الليل. فتكون الشرطيات حينئذ محرفة عن الحمليات وقد بسطناه فى "شرح التلويحات"، فليطلب أمثال ذلك من هناك.

***

قال الشيخ:

الضابط الثانى

[أقسام القضايا]

هو أن الشرطية إذا قيل فيها "إذا كان، كان"، أو "إما وإما"، فيصلح أن يكون دائما أو فى بعض الأوقات، فتعيّن وإلا يكون مهملا مغلّطا. وفى الحملية، إذا قيل "الإنسان حيوان"، فتعيّن أن كل واحد من الإنسان كذا، أو بعض جزئياته.

فإن الإنسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق، إذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد إنسانا. ولا أيضًا تقتضى التخصيص، بل هى صالحة لهما. فلنعيّن أن الحكم هل هو مستغرق أو غير مستغرق، حتى لا يكون إهمالا مغلّطا. فالقضية التى موضوعها شاخص نسمّيها "شاخصة"، كقولك "زيد كاتب". والتى موضوعها شامل وعيّن فيها الحكم على كل واحد، هى كقولنا "كل إنسان حيوان" أو " لا شىء من الناس بحجر" فى السلب. فإن لكل قضية إيجابا وسلبا، أى إثباتا ونفيا. وفيما يتخصص بالبعض، هى كقولنا "بعض الحيوان إنسان" أو "ليس". ويسمّى اللفظ المخرج من الإهمال "سورا"، مثل "كل" و"بعض" وغيرهما.

والقضية المسوّرة محصورة، والحاصرة الكلية سمّيناها "القضية المحيطة"، والتى عيّن فيها الحكم على البعض "مهملة بعضية". وفى المهملة البعضية الشرطية نقول "قد يكون إذا كان أو إما" والبعض فيه إهمال أيضًا، فإن أبعاض الشىء كثيرة. فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسم خاص وليكن مثلا "ج". فيقال "كل ج كذا" لتصير القضية محيطة، فيزول عنها الإهمال المغلّط.

ولا ينتفع بالقضية البعضية إلا فى بعض مواضع العكس والنقيض وكذا فى الشرطيات، كما يقال "قد يكون إذا كان زيد فى البحر، فهو غريق" فليتعيّن ذلك الحال ولتجعل مستغرقة. فيقال "كلما كان زيد فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة، فهو غريق"، وكون طبيعة البعض مهملة لا تنكر.

وإذا تفحّصت عن العلوم لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون أن يعيّن ذلك البعض. فإذا عمل على ما قلنا، لا تبقى القضية إلا محيطة، فإن الشواخص لا تطلب حالها فى العلوم وحينئذ تصير أحكام القضايا أقل وأضبط وأسهل.

واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول، ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية. واللفظة الدالّة على تلك النسبة تسمّى "الرابطة"، وقد تحذف فى بعض اللغات ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة، كما يقال فى العربية "زيد كاتب" وقد تورد كما قيل "زيد هو كاتب".

والسالبة هى التى تكون سلبها قاطعا للروابط، وفى العربية ينبغى أن يكون السلب متقدّما على الرابطة لينفيها، كقولهم "زيد ليس هو كاتبا". وإذا ارتبط السلب أيضًا بالرابطة فصار جزء أحد جزأيها فالرابط الإيجابى بعد باق، كما يقال فى العربية "زيد هو لا كاتب" فإن الربط باق، وقد يسير السلب جزء المحمول.

والقضية موجبة تسمّى "معدولة". وفى غير العربية قد لا يعتبر تقدّم الرابطة وتأخّرها فى السلب والإيجاب، بل ما دام الرباط حاصلا والسلب

سواء كـان جزء المحمول أو الموضـوع هي موجبة إلا أن يكون السلب قـاطعا لها.

إذا قلت "كل لا زوج فـهو فـرد" فـهو إيجـاب الفـردية على جمـيع الموصوفات باللازوجية، فـتكون موجبة. والحكم الموجب الذهنى لا يثبت إلا على ثابت ذهنى. والموجب على أنه فى العين لا يكون إلا على ثابت عينى. والشرطيات أيضًا أن تكثّـرت السلوب فيها والربط اللزومى، أو العنادى باق، فالقضية موجبة.

والسلب إذا دخل على سلب من غيـر اعتبار حال آخـر، يكون إيجابا. وإذا قلت "ليس كل إنسان كاتبا" يجوز أن يكون البـعض كاتبا، فالذى يتيقّن فيه سلب البعض فحسب. وإذا قـيل "ليس لا شىء من الإنسان كاتبا" يجوز أن لا يكون البعض كـاتبا وسلب المتصلة برفع اللزوم، وسـلب المنفصلة برفع العناد.

أقول:

إذا قلت فى المتصلة "إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" أو "إما أن يكون العدد زوجا أو فـردا" فإن هذا وأمثاله مهمل مـغلّط. فإنه يجوز أن يكون ذلك دائما ومحصـورا وكليا ويجوز أن يكون ذلك فى بعض الأوقات، فـيجب أن يُعـيّن ذلك الحكم أنه دائم أو فى وقت مـا لئلا يقع فى الإهمـال المغلّط.

واعلم أن حصر الشرطيات لا يكون بكون المقدم والتالى محصورين ولا خصوصها لخـصوصهما وإهمالهما ولا إهمالهمـا. فإن قولك "كلما كان زيد يكتب" فزيد "يحرّك يده"، فموضوع المقدم والتالى مخصوصان.

والمتصلة كلية، بل حصرها لعموم الاتصال والانفصال فى جميع الأزمنة والفروض والأوضاع العارضة للمقدم أن كانت كلية أو فى بعض الأوقات والأوضاع أن كانت جزئية، كقولك "كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" معناه أى "فى أى زمان وأى حال"، ووضع فرض فيه صدق المقدم، أعنى طلوع الشمس، يصدق معه لزوم التالى، أعنى وجود النهار.

فلزوم صدق التالى للمقدم عام فى جميع الأزمنة والأوضاع فلا حال يفرض صدق المقدم فيه إلا ويصدق معه لزوم التالى، ولا يعنون بالأوضاع المرار بمعنى أن كل مرّة حصل فيه المقدم لزمه التالى وتبعه، إذ قد يكون أمرا ثابتا لا عود فيه، كقولك "كلما كان الله حيّا، فهو عالم" وخصوصها بخصوص الزمان، أو بعين الفرض، أو الوضع التى يصدق فيها لزوم التالى للمقدم، كقولك "إن جئتنى اليوم، أو مع زيد، أكرمتك"، فاللزوم مختص بحال وهو اليوم المخصوص.

والإهمال أن يكون التالى تابعا للمقدم فى الجملة، كقولك "إن جئتنى أكرمتك"، فالتالى تابع للمقدم من غير تعيين الاتباع فى جميع أوضاع المقدم أو فى بعضها؛ والكلية ما حكم بكون التالى فيها لازما للمقدم المفروض وجوده فى كل زمان مع كل وضع للمقدم بسبب اقتران الأحوال الممكنة.

قوله: وفى الحملية إذا قيل الإنسان حيوان.

أقول:

إذا قلنا فى العلوم فى مثل "إن الإنسان حيوان" فى الحمليات كان ذلك قضية حملية مهملة مغلطة، لجواز أن يكون كل واحد حيوانا أو البعض منه، فيجب أن يعيّن الحكم فيه فيكون كل واحد من الإنسان حيوانا أو البعض.

كذلك اذا الإنسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق والعموم وإلا لم يكن الشخص الواحد إنسانا ولا الخصوص وإلا لم يكن الكل إنسان فهى صالحة لهما، فلا بدّ وأن يعيّن أن ذلك الحكم هو مستغرق أو غير مستغرق لتخرج القضية بذلك عن الإهمال المغلّط.

واعلم أن موضوع القضية الحملية أن كان شخصا معيّنا يسمّى "مخصوصة" و"متعيّنة"، كقولك "زيد كاتب أو ليس" وإن كان كليا وكان الحكم على نفس الطبيعة الكلية من حيث هى عامة فتسمّى "قضية طبيعية"، كقولك "الإنسان نوع" و"الحيوان جنس".

وإن كان الحكم على ما صدق عليه المفهوم الكل من الأفراد تسمّى "القضيةُ محصورة" و"مسوّرة" إن كان هناك سور، وهو اللفظ الدالّ على كميّة أفراد الموضوع.

فإن الحكم أن كان على كل الأفراد بالثبوت، فهى الكلية الموجبة وسورها "كل"، كقولك "كل إنسان حيوان" أو بالسلب، وهى السالبة الكلية وسورها "لا شىء" و"لا واحد"، كقولك "لا شىء ولا واحد من الإنسان بحجر".

وإن كان الحكم على بعض أفراد الموضوع فهى إما موجبة جزئية وسورها "ليس بعض"، و"بعض ليس"، و"ليس كل"، والفرق بينهما أن ليس كل يدلّ بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الأفراد وعن البعض بالالتزام وإلا بالعكس، وليس "بعض" قد يستعمل للسلب الكلى، كقولك "ليس بعض الناس جمادا" يعنون بذلك سلب الجمادية عن جميع أفراد الإنسان، ولا يستعمل للإيجاب.

و"بعض" ليس قد يستعمل للإيجاب المعدول، كقولك "بعض الحيوان هو ليس بإنسان"، يعنون بذلك حمل الإنسان على بعض الحيوان، ولا يستعمل للسلب الكلى وإن لم يقترن السور بالموضوع الكلى فهى القضية المهملة، كقولك "الإنسان ضاحك أو ليس" وهى فى قوة الجزئية اما أن تصدق كليته أم جزئيته وإنما كان صدقت جزئيته.

والشيخ يُسمّى القضية المحصورة "الكلية المحيطة"، والتى عيّن فيها الحكم على البعض "مهملة بعضية" سواء كان فى الحمليات، كقولك "بعض الإنسان كاتب" أو فى الشرطيات، كقولك "قد يكون إذا كان "أ، ب" و"ج، د" فجاء واما "أ، ب" أو "ج، د"، لأن البعض فيه إهمال أيضًا لكون أبعاض الشيء كثيرة، فيجب أن يكون كذلك البعض فى الأقيسة خاصا معينا، وهو "ج" مثلا.

ثم تجعل القضية بعد ذلك محصورة فيقال "كل ج يكون حكمه كذا"، فتصير تلك القضية محيطة كلية وحينئذ يزول عنها الإهمال المغلّط فإن القضية البعضية لا ينتفع بها إلا فى العكوس والنقايض.

وكذا يجب أن يفعل فى الشرطيات فنقول "قد يكون إذا كان زيد فى البحر، فهو غريق" فيجعل موجبة كلية محيطة مستغرقة بأن يعيّن ذلك الحال فيقال "كلما كان زيد فى البحر وليس فيه مركب ولا يحسن السباحة، فهو غريق".

وقد عرفت أن المهملة فى قوة البعضية الجزئية ولا ينكر من له أدنى نظر أن طبيعة البعض مهمل.

وأنت إذا بحثت عن أسرار العلوم الحقيقية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه

حال بعض الشىء مهملا إلا بعد تعيين دلك البعض، وحينئذ إذا عملت على هذا القانون فتصير جميع القضايا محيطة كلية؛ والقضايا الشخصية لا يطلب حالها فى العلوم الحقيقية وعند ذلك تبقى أحكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل استعمالا فى سائر المطالب.

قوله: واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة.

أقول:

قد تقدّم أن كل قضية حملية لا بدّ لها من موضوع هو المحكوم عليه، ومحمول وهو المحكوم به، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع وبسببها تصير القضية قضية صالحة للتصديق والتكذيب وهى الحكم، ويسمّى اللفظ الدالّ عليها "الرابطة" وقد تحذف فى اللغة العربية إذا كان المحمول كلمة أو اسما مشتقا فيه ضمير النسبة، أعنى "هو"، وهو المراد بالهيئة المشعرة بالنسبة. وقد يصرّح بالنسبة، كقولك "زيد هو كاتب" وعرفت تفصيله.

وأما السالبة، فهى التى يكون السلب فيها قاطعا للرابطة الحكمية ويجب أن يكون السلب فى اللغة العربية متقدما على الرابطة لدفع تلك النسبة الإيجابية ونفيها، كقولك "زيد ليس هو كاتبا".

وإن ارتبط السلب بالرابطة صائرا جزءا حدّ جزأيها، فتصير موجبة لبقاء الربط الإيجابى، كقولك "زيد هو لا كاتب" فإن حرف السلب قد صار جزءا من المحمول وتسمّى هذه القضية وأمثالها "موجبة معدولة" فى لغة العرب وفى غيرها قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها فى السلب والإيجاب، بل الرباط مهما حصل والسلب سواء كان جزءا من الموضوع أو من المحمول،

فإنها تكون موجبة معدولة إلا أن يكون السلب قاطعا للنسبة لا ربطية، فإنها تكون سالبة.

وإذا قلت "كل لا زوج فرد" فإن الفردية فى هذه القضية محمولة فى الإيجاب على جميع الموصوفات باللازوجية، فتكون القضية موجبة معدولة الموضوع.

قوله: والحكم الموجب الذهنى.

أقول:

ذكر جماعة المشائين أن القضية الموجبة تستدعى وجود الموضوع إما عينا أو ذهنا والسالبة لا تستدعى ذلك، وردّ ذلك صاحب الكتاب بأن السلب لا يمكن إلا على متصور فى الذهن.

فإن الحاكم بشىء على شىء لا بدّ له من تصوّر المحكوم به وعليه سواء كان الحكم إيجابا أو سلبا، فإن الحاكم إذا لم يتصوّر شيئا ولم يفهم معنى لا يمكنه الحكم عليه أصلاً فيجب لا محالة تصوّر المحكوم عليه وبه ويتبعه الحكم الإيجابى أو السلبى، وحينئذ لا يبقى فرق بين الموجبة والسالبة فى استدعاء موضوع متصوّر فى الذهن. حال الحكم عليه.

هذا إذا كان الحكم مختصا بما فى الذهن، فإن كان عاما لما فى الذهن والعين جميعا، أو أضيف إلى ما فى العين، فالفرق بين الموجبة والسالبة فيه أنه يجوز أن ينفى عن السالبة ما ليس موجودا فى الأعيان وكان مضافا إلى الأعيان، كقولك "العنقاء ليس هو فى الأعيان بصيرا"، ولا يقال فى الموجبة "العنقاء هو فى الأعيان لا بصير".

فإن السلب ما أضفته إلى الأعيان، فالحاصل أن السلب إذا أضفته إلى العين أو إلى الذهن أو إلى كليهما لا بدّ من تصوّر الشىء فى الذهن والإيجاب.

فسواء أضفته إلى العين أو إلى الذهن أو إلى كليهما لا بدّ من وجود المحكوم عليه فى الأعيان إلا إذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق، كقولك "زيد معدوم أو ممتنع الوجود فى الأعيان".

فإنه وإن أضيف إلى الأعيان فمفهومه نفس السلب عن الأعيان، كأنك قلت "زيد المقرر فى الذهن منفى فى الأعيان" وليس هذا، كقولك "العنقاء فى الأعيان أعمى".

قوله: والشرطيات أيضًا إذا ذكوت السلوب فيها.

أقول:

إن الشرطيات المتصلة أو المنفصلة، اللزومية أو العنادية، فيها عدول وتحصيل، فإنك إذا قلت "كلما كانت الشمس غير طالعة، فالنهار غير موجود" فهى موجبة معدولة لأنك اثبتّ اللزوم بين السالبتين وكذا قولك "إذا كانت الشمس غير طالعة، فالليل موجود" والمتصلة إنما كانت متصلة باعتبار اللزوم فمهما دام اللزوم موجودا كانت القضية موجبة محصلة أو معدولة إن كان فيها السلوب.

وكذلك المنفصلة فإنك إذا قلت "إما أن لا يكون هذا العدد زوجا وإما أن لا يكون فردا"، فقد أثبت العناد بين السالبتين؛ فإن المنفصلة إنما كانت منفصلة باعتبار العناد فما دام العناد ثابتا كانت القضية موجبة محصّلة أو معدولة إن كان فيها سلوب.

والسلب إذا دخل على سلب آخر من غير اعتبار حال آخر لعدوله تكون القضية موجبة لأن سلب السلب إيجاب، بخلاف المعدولة فإن دخول حرف السلب الثانى على الأول الذى جعل جزءا من المحمول أو الموضوع يجعل القضية سالبة، وهو ظاهر.

وإذا قلت "ليس كل إنسان كاتبا" فقد عرفت، فيما مرّ، أنه يدلّ على سلب الحكم عن كل الأفراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام، و"ليس بعض الإنسان كاتبا" يدلّ على سلب الحكم عن البعض الآخر بالمطابقة، وعن الكل بالالتزام، فيجوز أن يكون بعض الإنسان كاتبا أو ألمتيقن سلب الكتابة عن البعض فيهما.

وإذا قيل "ليس لا شيء من الإنسان كاتب"، فيجوز أن لا يكون البعض كاتبا، لأن قولنا "لا شيء من الإنسان بكاتب"، سلب كل ألكتابة عن جميع أفراد الإنسان، فإذا أدخلنا حرف السلب الثانى، وهو "ليس"، على لا شيء سلب السلب الكلى وحينئذ يجوز أن لا يكون البعض كاتبا وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد، كما كان إيجابهما بإثباتهما.

* * *

قال الشيخ:

الضابط الثالث

[جهات القضايا]

هو أن الحملية نسبة محمولها إلى موضوعها وموضوعها إلى محمولها إما ضروري الوجود ويسمّى "الواجب"، أو ضروري العدم ويسمّى "الممتنع"، أو غير ضروري الوجود والعدم وهو "الممكن".

فالأول، كقولك "الإنسان حيوان".

والثاني، كقولك "الإنسان حجر".

والثالث، كقولك "الإنسان كاتب".

والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فإذا قالوا "ليس بممتنع" عنوا به الممكن، وإذا قالوا "ليس بممكن" عنوا به الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه.

فإن ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن في نفسه.

والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا يكون موجب وجوده، وعند تجرد النظر إلى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن.

واعلم انّا إذا قلنا "كل ج ب" ليس معناه إلا انّ كل واحد واحد مما يوصف بـ "ج" يوصف بـ "ب"، لأنك إذا قلت "كل ج ب" عرفت أن مفهوم "الجيم" معنى عام ثم تعرضت للشواخص التي تحته بقولك "كل

واحد واحـد" إذ ليس معناه جـميع الجـيم، إذ يمكنك أن تقول "كـل إنسان تسعه دار واحدة" ولا يمكنك أن تقول "جميع الناس تسعهم دار واحدة".

وإذا رأيت فى القضايا مـثل قولك "كل نائم يجوز أن يستيـقظ" مثلا، دريت أن مـقتـضى قولنا "كل نائم" ليس الـنائم من حيث هو نائم فـإنه مع النوم لا يتصوّر أن يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بأنه نائم هو الذى يجوز أن ينام ويستيقظ.

وكذا إذا قلنا "كل أب متقدم على الابن" ليس معناه من حيث هو، بل الشخص الموصوف بأنه "أب".

وإذا قلت "كل متحـرك بالضرورة متغيـر"، لك أن تعلم أن كل واحد واحد مما يوصف بأنه متحرك ليس بضرورى له لذاته أن يتغير، بل لاجل كونه متحركا. فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكنا فى نفسه.

ولا نعنى بالضرورى إلا مـا يكون لذاته فحسب. واما مـا يجب بشرط من وقت وحال، فهو ممكن فى نفسه.

أقول:

الصواب أن يقال كل قضية حملية فنسبـة محمولها إلى موضوعها أو ما يشـبههـما من المقـدم والتالى امـا أن يكون ضرورى الـوجود ويسمّـى "مادّة الوجوب"، كقولك "الإنسان حيوان"، فنسـبة الحيوانية إلى الإنسان ضرورية الوجود لا أن نسبة الإنسانية إلى الحيوانيـة ضرورية الوجود لها كما هو المفهوم فى الكتاب وإلا لكان كل حيوان إنسانا ولا تكون النسبة ضرورية.

فـإما أن تكون ضـرورية العـدم، وتسمّى "مـادة الامـتناع"، كقـولك

"الإنسان حجر" فنسبة الحجرية إلى الإنسانية ممتنعة الثبوت، ولا تكون النسبة ضرورية الوجود، ولا ضرورية العدم وتسمّى "مادة الإمكان"، كقولك "الإنسان كاتب" فنسبة الكتابة إلى الإنسانية غير ضرورية الوجود ولا ضرورية العدم ولا تختلف هذه الحالة في القضية الإيجابية والسلبية، إذ السالبة أيضًا يستحق محمولها عند الحمل أحد الأمور المذكورة فإن مادّة القضية هي الحالة التي للحيوان بالنسبة إلى الإنسان في نفس الأمر، أعني الصادق عليها لفظة الوجوب.

في قولك "الإنسان حيوان أو ليس" فإن النسبة غير متغيرة بالإيجاب والسلب وهي التي يعبّر عنها بالوجوب عند التصريح بها إيجابا وسلبا.

وأما الجهة، فهي ما يفهم ويتصوّر من نسبة المحمول إلى الموضوع سواء تلفظ بها أو لم يتلفظ، طابقته المادة أو لم تطابق.

واعلم أن الممكن المذكور، وهو الذي ليس بضروري الوجود والعدم، هو الممكن الخاص. وإن كان الإمكان في الوضع الأول وضع بإزاء سلب الامتناع فيقع بهذا المعنى على الواجب لكونه ليس بممتنع، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع، وهو الإمكان الخاص، لصدقه عليه فهو أعم منهما ولا يقع على الممتنع في الإيجاب ويقع عليه في السلب ويصير الإمكان بهذا المعنى مقابلا لكل من ضروري الوجود والعدم في الإيجاب والسلب.

وإذا وقع هذا الإمكان في الإيجاب والسلب على ما ليس بواجب ولا ممتنع معا نقلوا اسمه إليه، فسمّوا الأول "إمكانا عاما" لعمومه، أو "عاميا" لانتسابه إلى العامة، وسمّوا الثاني "إمكانا خاصا" لخصوصه، أو "خاصيا" منسوبا إلى الخاصة والعامة إذا ذكروا الإمكان مقرونا بالسلب يعنون به العام،

كقولك "إن هذا الشيء ليس بممكن" أى هو ممتنع، ويقع كمثل هذا فى العلوم كثيرا.

وإذا قالوا "ليس بممتنع" عنوا به الممكن، وهذا بخلاف مصطلح المنطقيين، فإن ما ليس بممكن قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار.

وإذا قُرن بالإيجاب يعنون به الخاص، كقولك "إن هذا الشيء ممكن أن يكون" فإنهم لا يعنون به ما يصحّ على الواجب.

قوله: وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن فى نفسه.

أقول:

كل ما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فهو ممكن، فالممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده وعند عدمها يمتنع وجوده وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها ليس بواجب ولا ممتنع لا بحسب الذات لإمكانه بذاته، ولا بحسب الغير لأنا قطعنا النظر عن ذلك الغير، ولا يعنون أن الممكن يخلو من الوجوب والامتناع، إذ لا بد وإن يكون ذلك الممكن إما موجودا أو معدوما، لكن وجوده لا لذاته وإلا لوجب، وعدمه لا لذاته وإلا لامتنع، بل وجوده بغيره وعدمه لعدم غيره، فالحاصل أن الممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع بالغير لعدم خلوّه عن الوجود والعدم ومع قطع النظر عن الشرطين، فهو ممكن فى نفسه.

والوجوب الذى حصل للممكن حال وجود العلة التامة والامتناع حال

عدم العلة ليس هو الوجوب ولامتناع القسمين له، إذ القسمان ينافيان الإمكان غير مجتمعين معه. والوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند وجود أحد الشرطين لا ينافيانه لصحة اجتماعهما معه فيصدق على الممكن إذا وجب بالعلة وامتنع بارتفاعها أنه غير ضرورى الوجود لذاته والضرورى العدم لذاته.

ولا يتوّهم أن الشىء إنما يمكن عند قطع النظر عن الشرطين فحسب. وعند وجود أحد الشرطين يخرج عن الإمكان الحقيقى، فإن الإمكان الحقيقى لا يخلو عنه الممكن فى حال من الأحوال الثلاثة، إذ يوصف فى حال وجوبه بالغير وامتناعه بعدمه بالإمكان فى ذاته والوجوب بالغير وانقلاب كل واحد من الثلاثة إلى الآخر محال.

فالإمكان للممكن لذاته لا ينفك عنه أصلاً ومن خاصية الممكن أن يصدق قسميه عليه، وهو الواجب والممتنع فإن الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها، ولا يصدق ذلك على الواجب والممتنع سواء كان بالذات أو بالغير انهما ممكنان عند وجود شرط.

قوله: واعلم أنّا إذا قلنا "كل ج ب".

أقول:

إذا قلنا "كل ج ب"، لا نعنى به "الجيم" الكلى وهو الذى نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، ولا الكل المجموعى العددى، وإلا لم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر فلا تحصل النتيجة، لأنك إذا قلت "زيد إنسان" والإنسان الكلى نوع، ومجموع الناس يقدرون على تحريك الف من، فلا يلزم تعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر حتى تكون زيد نوعا أو يقدر

على تحريك ألف من وكـذا يصح أن يقال "كل إنسان تسـعه دار واحدة" أى كل واحد واحد.

ولا يصح أن يقال "كل الناس" ، أى جـميعهم، "تسـعهم دار واحدة" فإن حكم كل واحد واحد، لا يصدق عليه حكم الكل، بل الذى يعنى به كل واحد واحد من الأفراد، وحينئذ يحصل الاندراج ويتعدى الحكم.

فإذا قلت "كل إنســان حيوان وكل فـرد من الحيـوان جسم" ينتج "كل إنسان جسم" والجسمية فـرد من أفراد الحيوان الذى هو فرد من أفراد الإنسان ولا يعنى به بـ "ج" ما يكون حقيقته حقيقة "ج" ، وإلا لم يحصل التعدى.

فإنك إذا قلت "حقيقة زيد هى حقيـقة الإنسان" فلا يكون فيهما حمل ووضع؛ فإنك إذا قلت "حـقيقة زيد مـوصوفة بالإنسانيـة وحقيقة الإنـسانية موصوفة بالنوعية" لا يلزم أن تكون حقيـقة زيد موصوفة بالنوعية، ولا يعنى ما تكون الجـسميـة جزءا أو عرضـا له وإلا لزم التسلسل، فـإن "ج" إذا كان جزءا وصفة له عاد الكلام إلى ذاته صفـة لزيد، وكذا إلى ما لا يتناهى مترتبة متغايرة وإلا لكان الشىء جزءا أو عرضا لنفسه، وهو محال.

فالمعتبر فى موضوعات جمـيع القضايا مجرد الصدق، فقد يكون "ج" نفس حقـيقة ما يصـدق عليه، كـ "زيد ناطق" ، وقد يكون جـزءا مما يصدق عليه كـ "الحيوان إنسـان" فالصادق عليه نفس الحيوان والحيـوان جزء لها وقد يكون عرضـا لما يصدق عليـه كـ "الكاتب ناطق" فالصادق علـيه الكاتب هو الإنسان وقد يكون الصادق عليه نفس المحمول كـ "الكاتب إنسان" وقد يكون تاليا كـ "الضاحك كاتب" .

قوله: وإذا رأيت فى القضايا مثل قولك "كل نائم يجوز أن يستيقظ" .

أقول:

إذا قلت "كل نائم مستيقظ" فليس المراد "النائم من حيث إنه نائم" يكون مستيقظا فإن النائم مع النوم لا يمكن أن يكون موصوفا باليقظة، بل المراد أن الشخص الموصوف بالنوم هو الذى يجوز أن يوصف بالنوم واليقظة. وكذلك قولك

"الأب متقدم على الابن" ليس معناه أن الأب من حيث هو أب متقدم على الابن، بل معناه أن الشخص الموصوف بأنه أب متقدم.

وكذلك قولك "كل متحرك بالضرورة متغير"، فمعناه أن كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى لذاته أن يتغيّر، بل التغير إنما يكون له لإجل أنه متحرك فتكون ضرورته لا محالة متوقفة على شرط، هو التحرك، فيكون ممكنا فى ذاته.

ونحن لا نعنى بالضرورة إلا ما يكون لذاته فقط دون ما يجب بشرط آخر زائد على ذاته من وقت وحال ما فهو ممكن فى ذاته.

***

قال الشيخ:

حكمة إشراقية

[ردّ القضايا كلها]

لما كان الممكن إمكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه أيضًا كذا، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية، كما تقول "كل إنسان

بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبا أو يجب أن يكون حيوانا أو يمتنع أن يكون حجرا" . فهذه هى الضرورة البتاتة.

فإنا إذا طلبنا فى العلوم إمكان شىء أو امتناعه، فهو جزء مطلوبنا. ولا يمكننا أن نحكم حكما جازما بتّة إلا بما يعلم أنه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا إلا البتاتة حتى إذا كان من الممكن ما يقع فى كل واحد وقتا ما كالتنفس، صحّ أن يقال "كل إنسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما" .

وكون الإنسان ضرورى التنفس وقتا ما أمرا يلزمه أبدًا، وكونه ضرورى اللاتنفس فى وقت ما غير ذلك الوقت أيضًا أمر يلزمه أبدًا وهذا زائد على الكتابة فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان، ليست ضرورية الوقوع وقتا ما.

وإذا كانت القضية ضرورية، كفانا جهة الربط فحسب، أو تعرض كونها بتّاتة دون إدخال جهة أخرى فى المحمول، مثل أن تقول "كل إنسان هو بتّة حيوان" وفى غيره إذا جعلت بتّاتة، لا بدّ من إدزاج الجهة فى المحمول، ولنا أن لا نتعرض للسلب بعد أن تعرضنا للجهات، فإن السلب التام هو الضرورى، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أورد الامتناع على ما ذكرنا وكذا الإمكان.

واعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية، بل وباعتبار السلب أيضًا، فإن السلب أيضًا حكم عقلى سواء عبّر عنه بالرفع أو بالنفى، فإنه حكم فى الذهن ليس بانتفاء محض وهو إثبات من جهة أنه حكم بالانتفاء، والشىء لم يخرج من الانتفاء والثبوت.

وأما النفى والإثبات فى العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شىء آخر فالمعقول إذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفى ولا بمثبت بل هو فى نفسه إما منتف أو ثابت، وله تتمة سنذكرها.

والقضية إذا لم يتعيّن فيها جهة، فـهى مهملة الجهات وكثر فيها الخبط، فلتحذف مهملة الجهات كما قد حذفت مهملة كمية الموضوع.

أقول:

إمكان الممكـن ضـرورى لذلك الممكن، فـإن إمكان الكـتـابة للإنسـان ضرورى له كما أن امتناع الممتنع ضرورى، فـإن امتناع الحجرية على الإنسانية ضرورية لهـا وكذا الواجب وجـوبه لما هو واجب له ضرورى فـإن الحيـوانية الواجبة للإنسانية ضرورية لها.

وإذا كان كـذلك فالأولى أن تجعل الجـهات من الوجوب وقـسيمـيه من الامتناع والإمكان أجـزاء للمحمولات لتـصير القـضية حينئـذ على كل حال ضرورية، كقولك "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتبا، أو يجب أن يكون حيوانا، أو يمتنع أن يكون حجرا"، فهذه هى "الضرورية البتاتة".

والجهة لفظة دالّة على كيفية نسـبة المحمول إلى الموضوع، إما بالوجوب أو بالامـتناع أو بالإمكـان، وهذه أمـهـات الجـهـات فـإذا جـعلناها أجـزاء للمحـمولات صـارت القضيـة ضرورية وإذا كـان الإمكان مطلوبا فى العلوم الحقيقية فيكون جزءا من المطلوب لا جهة ترتبط بجهة الوجوب.

فإذا طلبنا فى العلوم إمكان شىء لشىء أو امتناعه أو وجوبه له فهو جزء مطلوبنا وحينئذ لا يمكننا الحكم الجزم إلا بما يـعلم أنه موصوف بالضرورة فلا نورد من القضايا إلا الضرورية البتّاتة، حتى أن الممكن إذا كان مما يقع فى كل واحد فى وقت ما، كالتنفس للإنسان.

فحينئذ يصحّ أن يقال "إن كل إنسان هو بالضرورة هو متنفس فى وقت ما" وكون الإنسان ضروريا له التنفس فى وقت ما أمر يلزمه ذلك أبدًا.

وكونه ضـروريا له اللاتنفس فى وقت ما، غـير ذلك الوقت الذى فـيه التنفس أمر لزمه ذلك أبدًا فى الوجود الخارجى، وهذا بخلاف الكتابة للإنسان فإنها وإن كانت ضرورية الإمكان له على مـا عرفت، فليست ضرورية الوقوع فى وقت ما.

قوله: وإن كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب.

أقول:

القضية الضرورية هى التى تكون نسـبة المحمول إلى الموضوع ضرورية، سواء كانت مـوجبة أو سالبة، ثم القـضية إذا كانت ضرورية فـإنه يكفينا فى ذلك جهـة الربط فقط ولا نحتاج إلـى ذكر الضرورة، كقـولك "الإنسان هو الحيوان" أو نتـعرض لكونها بتّاتـة، كقولك "كل إنسان بتّـة هو حيوان" ولا نحتـاج إلى إدخال جهـة أخرى فى المحمـول من التصريـح بالضرورة لدلالة القرينة عليها.

وإن كانت القضية غير ضرورية، وأردنا أن نجعلها ضرورية بتّاتة، فيجب إدراج الجهـة فى المحـمول لتـصيـر القضـية ضـرورية لنا من الغلط، وتكون الضوابط أقلّ علـى ما عرفـته مما سلف وحينئـذ لا نتعرض إلـى السلب بعد صيرورة الجـهة جزءا من المحمول، لأن السلب الـتام، وهو الضرورى، أعنى السلب الصادق، كـقولك "الإنسان ليس بحجـر" يدخل تحت الإيجاب عند إيراد الامتناع بدله، وكذا حكم الإمكان على التفصيل الذى ذكرناه.

قوله: واعلم أن القضية ليست هى باعتبار مجرد الإيجاب قضية.

أقول:

اعلم أن كل قضية لها إيجاب وسلب، والإيجاب قيل أنه إيقاع النسبة بين جزئى القضية وفيه تكرار، إذ الإيقاع يتضمن الحكم الذهنى والقضية كذلك تتضمن الحكم الذهنى أيضًا.

وما يقال أن الإيجاب إيقاع نسبة بين أمرين فيه خلل أيضًا، إذ الإيجاب هاهنا يختص بالقضية. فكل قول يوجب قضية وإيقاع نسبة ما يوجد فى مثل قولك "دار زيد" والأقرب قولهم أنه حكم نسبة بين أجزاء قول ما بالفعل.

وأما السلب، فهو رفع تلك النسبة وليست القضية قضية باعتبار الإيجاب فقط، بل القضية تسمّى قضية وإن كانت سالبة لأن الإيجاب وإن سمّى قضية باعتبار أنه حكم عقلى.

فالسلب أيضًا حكم عقلى سواء عبّرنا عنه بالرفع أو بالنفى، فإنه حكم فى الذهن عقلى ليس بانتفاء محض، فيكون إثباتا من جهة أنه حكم عقلى بالانتفاء.

وكل شىء لا يخرج عن أن يكون ثابتا أو منفيا والنفى والإثبات، فهما فى العقل أحكام ذهنية، والمعقول إذا لم نحكم عليه بحكم ما فليس بمنفى ولا مثبت، بل يكون فى نفسه لا يخلو عن الثبوت أو الانتفاء.

فإن العقل يحكم بان الشىء لا يخرج عن النفى والإثبات، وسيأتى لهذا البحث تتمة إن شاء الله تعالى.

والقضية إذا لم تتعيّن فيها جهة يسمّيها المنطقيون "مطلقة عامة" ويسمّيها الشيخ "مهملة الجهات"، ولما كثر فيه خبط العلماء على ما هو مذكور فى الكتب فيجب حذف مهملة الجهات كما حذفت مهملة كمية الموضوع حذرا من الغلط.

قال الشيخ:

الضابط الرابع
[التناقض، وحدُّه]

هو أن التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقا ولا كذبا. فينبغى أن يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة وفى القضايا المحيطة لا نحتاج إلى زيادة شرط، بل نسلب ما أوجبناه بعينه، كقولنا فى القضية البتّاتة "كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا". فنقيضه "ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن أن يكون بالضرورة بهمانا". وهكذا يكون فى غير هذه.

وإذا قلنا "لا شيء" نقيضه "ليس لا شيء" وقد سلبنا ما أوجبنا بعينه فى القضيتين، إلا أنه لزم من سلب الاستغراق فى الإيجاب تيقن سلب البعض مع جواز الإيجاب فى البعض. ومن سلب الاستغراق فى السلب تيقن الإيجاب فى البعض وجواز سلب البعض.

والقضية التى خصصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك "بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان إنسانا" وإنما لا يصحّ هذا لأن البعض مهمل التصوّر، فيجوز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيتين واحد.

ولكن إذا عيّنا البعض وجعلنا له اسما، كما ذكرنا من جعله مستغرقا، كان على ما سبق.

ولعله لا يحتاج إلى تعمق المشائين، وإذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم.

أقول: التناقض اختـلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جـهة تقتضى لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

فالاخـتلاف، كـالجنس، إذ يكون بين قضـيتـين وقد يكون بين أشـياء أخرى، كالإنسان والفرس وغيرهما، فيخرج بالقـضيتين جميع اختلافات غير القضايا ويخـرج بالإيجاب والسلب اختلاف القضـايا مخصوصة ومـحصورة ومهملة، ويخـرج بقولنا "لذاته" اختلاف القضيـتين بالإيجاب والسلب الذى يلزم من صدق إحداهما كذب الأخـرى لا لذاته، بل لسلب لازمها المساوى، كقولك "زيد إنسان، زيد ليس بناطق".

فيلزم من صدق القـضية الثانية كذب الأولى بواسطة قـضية أخرى هى "زيد ناطق" لا لذاته، ويخرج بقـوله يقتضى صدق إحداهمـا كذب الأخرى اختلاف القضيتيـن بالإيجاب والسلب الذى لا يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى فيكونان صادقين، كقـولك "كل إنسان حيوان، لا شىء من الإنسان بلا حيـوان"، أو كاذبين كقـولك "كل إنسان فـرس لا شىء من الإنسان بلا فرس".

قوله: اختـلاف قضيتين بالإيجاب والـسلب لا غير. ثم يلزم منه أن لا يجتمعا صدقا ولا كذبا.

أقول:

ولو ضمّ إليه "لذاته" ليخرج مثل قولنا "زيد إنسان، زيد ليس بناطق" ليتم، وكان هو هذا التعريف المشهور بعد اتخاذ الشروط الثمانية المذكورة:

الأول، وحدة الموضـوع، إذ لو اختلفـا لصدقت القضـيتـان أو كذبتا، كقولك "زيد كاتب ومحمد ليس بكاتب".

الثانى، وحدة المحمول، كقولك "زيد كاتب، زيد ليس بنجار".

الثالث، وحدة الزمان، كقولك "زيد ماش، زيد ليس بماش" إذا كان المشى فى زمانين.

الرابع، وحدة الإضافة، كقولك "زيد أبو عمرو، زيد ليس بأبى خالد".

الخامس، وحدة القوة والفعل، كقولك "الخمر مسكر، الخمر ليس بمسكر" إذا كان أحدهما بالفعل والآخر بالقوة.

السادس، وحدة الجزء والكل، كقولك "الزنجى أسود"، أى جلده "الزنجى ليس باسود"، أى لحمه وأسنانه.

السابع، وحدة المكان، كقولك "زيد جالس"، أى على الأرض، "زيد ليس بجالس"، أى ليس على السماء.

الثامن، وحدة الشرط، كقولك "الجسم مفرق للبصر"، أى بشرط كونه أبيض، "الجسم ليس بمفرق للبصر"، أى بشرط كونه أسود.

وإلى هذا أشار بقوله "فينبغى أن يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة". فذكر من الثمانية، وحدة المحمول والموضوع والشرط.

وأشار إلى الخمسة الباقية بقوله: "والنسب والجهات" على أن الشروط كلها ترجع إلى وحدة المحمول والموضوع.

أما وحدة الشرط، فداخلة فى وحدة الموضوع، فإن الموضوع فى الأول الجسم الموصوف بالبياض.

وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران وكذلك الجزء والكل فإن الموضوع فى الأول "جلد الزنجى" وفى الثانى "لحمه وأسنانه"، والأربعة الباقية تدخل فى وحدة المحمول.

فإن المحمول فى الأول فى الإضافة "أبوه زيد" وفى الثانى "أبوه خالد". والمحمول فى الأول فى القوة والفعل الخمرة التى بالفعل وفى الثانى بالقوة وهما متغايران.

وأما وحدة الزمان والمكان المحمولان فى الأول المشى فى الأحد والجلوس على الأرض، وفى الثانى المشى فى الاثنين والجلوس على السماء. فجواز الصدق والكذب فى القضايا المذكورة إنما هو لتغاير محمولاتها، إذ لو اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاختلاف فى الكيف امتنع صدقها وكذبها.

وقيل إن الكل يرجع إلى اتحاد النسبة الحكمية المتحدة من جميع الوجوه، فإن انتساب أحد الشيئين المعينين إلى الآخر، كالحيوانية إلى الإنسانية، غير انتساب غيرها من المحمولات إليه وغير انتسابها إلى موضوع آخر هذا كله فى القضايا المخصوصة.

وأما المحصورة المحيطة، فلا بدّ من شرط آخر، وهو الاختلاف بالكمية فتكون إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية، إذا الكليات تكذبان والجزئيتان تصدقان فى كل مادّة يكون الموضوع فيها أعم من المحمول، كقولك "كل حيوان إنسان، ولا شىء من الحيوان إنسان" فانهما كاذبان وجزئياتهما صادقان.

وذكر الشيخ فى الكتاب: أن فى القضايا المحيطة الكلية لا تفتقر إلى زيادة شرط من الاختلاف فى الكمية، بل يجب أن يسلب ما أوجبناه من الحكم بعينه، كقولك فى القضية الضرورية البتّاتة "كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهمانا" نقيضه "ليس بالضرورة كذلك".

وهكذا يفعل فى سائر القضايا بشرط أن يسلب ما أوجبت من الحكم.

وإذا قلت "لا شىء من الإنسان بحجر" فى السالبة، فنقيضه "ليس لا شىء من الإنسان بحجر" فقد سلبت ما أوجبت بعينه فى القضيتين السالبة، وسلب سلبها أعنى الإيجاب، لكن يلزم من سلب الاستغراق والعموم فى الإيجاب تيقن سلب البعض بالضرورة وجواز الإيجاب فى البعض الآخر.

وكذلك يلزم من سلب الاستغراق والعموم فى السلب تيقن الإيجاب فى البعض بالضرورة وجواز سلب البعض الآخر.

قوله: والقضية التى خصّصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض.

أقول:

لما فرغ من ذكر القضية الكلية المحيطة ذكر القضية التى خصصت بالبعض، وهى المحصورة الجزئية. فذكر من حكمها أنه ليس لها من جنسها، أعنى البعض نقيض، كقولك "بعض الحيوان إنسان" ليس نقيضه "ليس بعض الحيوان إنسان" لأن البعض، لما كان مهملا غير معين، جاز أن يكون البعض الذى هو إنسان غير البعض الذى ليس بإنسان، وحينئذ لا يتحد موضوع القضيتين فلا يتناقضان، بل إذا عيّنا البعض وجعلنا له اسما كما ذكرنا من جعله عاما مستغرقا صحّ أن يكون نقيضا.

وهذا القدر كاف فى النقيضين ولا نحتاج إلى تطويلات المشائين وتعمقهم فإنهم يقولون أن الضرورية المطلقة نقيضها الممكنة العامة وبالعكس. فقولك "بالضرورة الإنسان حيوان" يتناقضه بالإمكان العام "بعض الإنسان ليس بحيوان" ومعناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم، وهو أن ثبوت الحيوانية للإنسانية ليس بضرورى وكان فى الأول ضروريا وثبوت الضرورة ولا ثبوتها مما يتناقضان.

والمشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة فنقيض "بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا" ليس "بعض الكاتب متحرك الأصابع فى بعض أوقات كونه كاتبا" ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف للحكم بمعنى أن ثبوت حركات الأصابع للكاتب فى حالة الكتابة ليس بضرورى وكان فى الأول ضروريا والثبوت واللاثبوت يتناقضان.

والعرفية العامة نقيضها الحينية المطلقة التى مفهومها ثبوت الشىء للشىء بالفعل فى بعض أوقات الوصف، كقولك "كل ج ب ما دام ج ليس بعض ج ب بالفعل فى بعض أوقات كونه ج"، فالدوام بحسب الوصف فى العرفية ولا دوام فى الحينية يتناقضان.

هذا فى وصف القضايا البسيطة. وأما المركبة، فنقيضها اللازم المساوى لنقيضى الجزءين الموافق للأصل فى الكيف والمخالف لها فى الكم والكيف والجهة؛ فإن النقيض هو الرافع للأصل والقضية المركبة ترتفع بارتفاع أحد أجزائها، فرفعها إن كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا، أو برفع الموافق فيكون مخالفا.

فالممكنة الخاصة نقيضها المفهوم المردد بين نقيضى الجزءين، وهو

الممكنتان العامتان وهو الضـرورى المخالف والموافق، كقولك بالإمكان الخاص "كل ج ب ليس كذلك ويلزمه إما بعض ج ليس ب بالضرورة أو بعض ج ب بالضرورة".

والمشروطة الخاصة نقـيضها هو الترديد بين نقيضى جـزأيها أعنى الحينية الممكنة المخالفـة والدائمة الموافقـة، فقولنا "بالضـرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما ليـس كذلك ويلزمه إمـا بعض ج ليس بـ فى بعض أوقـات كونه ج"، وهى الحينية الممكنة أو "بعض ج ب دائما"، ونقيض العرفية الخاصة.

أما الحينية المطلقة المخالفة أو الـدائمة الموافقة، فقولنا "كل ج ب ما دام ج لا دائمـا" نقـيـضـه "أما بـعض ج ليس ب حـين هو ج أو بعض ج ب دائما"، ونقيض الوقتية وهو الترديد بين نـقيض جزأيها، أعنى الممكنة الوقتية المخالفـة أو الدائمة الموافقة، فـقولنا "بالضرورة كل ج ب فى وقت مـعين لا دائما" نقيضـه "أما بعض ج ليس بـ بالإمكان فى ذلك المعين أو بعض ج ب دائما".

ونقيض المنتشـرة الممكنة المخالفة أو الدائمة الموافقة، فـقولنا "بالضرورة كل ج بـفى وقت مـا لا دائما" نقـيـضه "امـا بعض ج ليس ب فى جمـيع الأوقات أو بعض ج ب دائما".

والوجودية اللادائمة نقيـضها أما الدائمة المخالفـة أو الضرورية الموافقة، فقولنا "كل ج ب لا دائما" نقيضه "أما بعض ج ليس ب دائما" أو بعض ج ب دائما". والوجودية اللاضـرورية نقيضها أما الدائمة المخـالفة أو الضرورية الموافقة، فـقولنا "كل ج ب لا بالضرورة أمـا بعض ج ليس بـ دائما أو بعض ج ب بالضرورة".

قال الشيخ:

الضابط الخامس

[العكس]

[والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولاً] والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحالهما.

وتعلم أنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكنك أن تقول "وكل حيوان إنسان"، وكذا كل قضية موضوعها أخص من محمولها. ولكن لا أقلّ من أن يوجد شيء هو موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه بهمان، ولكن ج مثلا.

فإذا كان شيء من فلان بهمانا، كان كله أو بعضه، فلا بدّ من أن يكوْن شيء مما يوصف بأنه بهمان يوصف بأنه فلان كان كله أو بعضه، فإن الجيم موصوف بكليهما.

وإذا قلنا "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتبا"، فعكسه "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان". وكذا غير الإمكان من الجهات فينقل مع المحمول.

وعكس الضرورية البتّاتة الموجبة الضرورية بتّاتة موجبة مع أى جهة كانت. فللمحيطة وللجزئية انعكاس على أن شيئا من المحمول يوصف بالموضوع مهملا.

وإذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر فلا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة وإلا أن وجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما

وقع الاقتصار على كـذب أحدهما، بل كذب كليهمـا. والضرورية البتّاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها.

فإن كـان معهـا سلب، ينتقل أيضًا كـقولهم "بالضـرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتبا". فهى بتّاتة موجبة عكسها "بالضرورة شىء مما يمكن أن لا يكون كاتبا فهو إنسان". وقد يخبط فيه كثير من المشائين.

وفى مثل قـولك "ليس بعض الحيـوان إنسانا" إذا عيّنـت ذلك البعض وجعـلته كليـا لانعكس على ما قلنا أو تجـعل السلب جـزء المحمـول فتـقول "بعض الحيوان هو غـير إنسان" فينعكس إلى "بعض غير الإنـسان حيوان"، وإلا لا ينعكس.

وقولك "لا شىء من السرير على الملك" لا ينبغى أن تعكسه دون النقل بالكلية، فلا تقـول "لا شىء من الملك على السرير"، بل "لا شىء مما على الملك بسـرير". فلفظة "على" لا بدّ من نقلهـا، إذ هى جزء المحمـول هاهنا وإيراد العكس والنقـيض والسوالب والمهـملات البعـضيـة إنما كان للتنبـيه لا لحاجتنا إليه فيما بعد.

أقول:

عرّفـه الرئيس "أبو على ابن سينا"[1] بأنه جـعل المحمـول موضـوعا والموضوع مـحمولا مع حـفظ الكيفيـة وبقاء الصدق والـكذب بحاله ونقض بقولنا "كل حيوان إنسان، فإنه كاذب"، وعكسه "بعض الإنسان حيوان، فإنه صادق".

(١) ابن ليست فى الأصل.

وجوابه أنه شرط موافقة الأصل فى الصدق والكذب، فكل ما لا يوافق فليس بعكس وليس كل لازم عكسا مستويا على أن شرط الكذب لا يوجد فى "الشفاء" وفى بعض نسخ "الإشارات" ولا يدخل فى هذا التعريف عكوس الشرطيات.

والصواب أن يقال أنه جعل كل واحد من طرفى القضية مكان الآخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق، فهو يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التى لا فائدة فى عكسها.

فإن أردت خروجها قلت هو تبديل كل واحد من طرفى القضية ذى الترتيب الطبيعى بالآخر.

وإنما اعتبروا قيد الصدق فقط دون الكذب ليدخل فيه من اللوازم الصادقة للقضايا الكاذبة فلان لازم الكاذب جاز أن يكون صادقا فلو اعتبر الكذب لخرجت هذه اللوازم عن أن تكون عكسا والعكوس كلها لوازم.

قوله: وتعلم أنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكن أن تقول "كل حيوان إنسان".

أقول:

الموجبات سواء كانت كلية أو جزئية فإنها تنعكس جزئية فى الكم لجواز أن يكون المحمول أعم من الموضوع، فلو انعكست كلية لزم أن يصير الخاص محمولا على كل أفراد العام، وهو محال، كقولك "كل إنسان حيوان" فلو انعكس كليا إلى "كل حيوان إنسان" صار الإنسان محمولا على كل فرد من أفراد الحيوان كالفرس والثور، وهو محال.

وكذلك قال الشيخ السهروردى: إنك إذا قلت "كل إنسان حيوان" لا يمكن أن تقول فى عكسه "كل حيوان إنسان".

قال: "وكذا كل قضية موضوعها أخص من محمولها" كما ذكرناه. ثم ذكر كيفية عكسها وهو قوله "ولكن لا أقلّ من أن يوجد شىء موصوف بأنه فلان وموصوف بأنه بهمان، وليكن ج مثلا" إلى آخر معناه، إذا لم يصحّ عكس الموجبة الكلية كلية لاحتمال أن يكون المحمول أعم من الموضوع، كقولك "كل إنسان حيوان"، وطريق عكسه أن الشىء الذى صدق عليه أنه إنسان صدق عليه أنه حيوان وإليهما أشار بقوله "فاذا كان شىء من فلان بهمانا، كان كله أو بعضه".

وحينئذ يلزم "إن يكون شيئين مما يوصف بأنه بهمان يوصف بأنه فلان"، أى يلزم أن يكون شيئا مما يوصف بالحيوانية يوصف بالإنسانية بالضرورة سواء كان كل الموضوع صادقا على المحمول فى العكس، كقولك "كل إنسان ناطق" أو بعضه، كقولك "بعض الحيوان إنسان" فإن الشيئية التى هى "الجيم" يوصف بفلان وبهمان، أعنى بالإنسانية والحيوانية، فيكون بعض الحيوان إنسانا وهو العكس المطلوب.

قوله: وإذا قلنا "بالضرورة كل إنسان هو يمكن أن يكون كاتبا".

أقول:

قد عرفت فيما مرّ أن القضايا كلها جعلها الشيخ ضرورية بتّاتة حذرا من الغلط الواقع بكثرة القضايا.

فقوله "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتبا" موجبة كلية

ضرورية فزعم أن عكسها ضرورى أيضًا وهو "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان" لانه لما كانت القضايا كلها راجعة عنده إلى الضرورية البتّاتة بالطريق الذى ذكره، وكان "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن يكون كاتبا"، فيكون عكسه لا محالة ضروريا وهو "بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتبا فهو إنسان لا محالة" وهو ظاهر.

وعند المشائين أن الضرورية الموجبة لا تنعكس ضرورية لجواز أن يكون المحمول ضروريا بالموضوع ولا يكون الموضوع ضروريا لذلك المحمول، بل ممكن فيصحّ أن يقال "بالضرورة كل كاتب إنسان" ولا يصح بالضرورة بعض الإنسان كاتب بل بالإمكان وليس العكس غير ضرورى مطلقا لجواز أن يكون كل من المحمول والموضوع ضروريا للآخر، كقولك "بالضرورة كل إنسان ناطق" وصدق العكس ضرورى وهو "بالضرورة بعض الناطق إنسان".

فيكون العكس ما يعمّ الضرورى وغيره، وهو الإمكان العام الأولى من الإطلاق العام الذى لا يتناول ما لا يقع بخلاف الإمكان العام المتناول للواقع ولغيره.

وهذا يصحّ على أخذهم القضايا متكثرة مختلفة المعانى لا على ما أخذه الشيخ.

قوله: وكذا غير الإمكان من الجهات ينقل مع المحمول.

أقول:

قد عرفت أن غير الضرورة من الجهات التى للقضايا إذا جعل جزءا من المحمول صارت القضية ضرورية ويجب نقله مع المحمول فى العكس وجعله موضوعا.

وقد بيّنا أن القضية الضرورية البتّاتة الموجبة الكلية المحيطة تنعكس موجبة ضرورية بتّاتة جزئية مع أى جهة كانت.

كما انعكست الموجبة الجزئية جزئية بمعنى ان شيئا من المحمول، وهو البعض، مهملا غير مبين معيّن يوصف بالموضوع.

قوله: وإذا كان بالضرورة لا شىء من الإنسان بحجر.

أقول:

زعم أن السالبة الكلية الضرورية تنعكس سالبة كلية ضرورية، كقولك "بالضرورة لا شىء من الإنسان بحجر" ينعكس إلى "لا شىء من الحجر بإنسان بالضرورة"، وإلا لصدق نقيضه وهو "بعض الحجر إنسان" فينعكس إلى "بعض الإنسان حجر".

وقد كان "لا شىء من الإنسان بحجر"، هذا خلف. وهذا معنى قوله "إلا أن وجد واحد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما وقع الاختصار على كذب أحدهما، بل كذب كليهما"، أى أن لم يصدق العكس، وهو "لا شىء من الحجر بإنسان بالضرورة" وجب أن يوصف بعض الحجرية بالإنسانية الذى هو النقيض فيصدق عليه.

لكن العكس كاذب وهو "بعض الإنسان حجر" ولا يقتصر على كذبه دون كذب الضرب الآخر، وهو "بعض الحجر إنسان"، بل كلاهما كاذبان.

قوله: والضرورة البتّاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها.

أقول:

القضية الضرورية البتّاتة قد لا يكون الإمكان جزء محمولها، كقولك

"بالضرورة الإنسان حيوان" وقد يكون الإمكان جزء محمولها، كقولك "بالضرورة كل إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتبا" فهى ضرورية بتّاتة موجبة.

فيجب أن ينقل السلب مع المحمول فى العكس، فنقول "بالضرورة شىء مما يمكن لا يكون كاتبا فهو إنسان".

قوله: وقد يخبط فيه كثير من المشائين.

أقول:

من جهة أنهم زعموا أن السالبة الممكنة غير منعكسة والسالبة الضرورية الكلية تنعكس كنفسها ضرورية، وهم القدماء، وبعضهم يورد عليه أن ذلك البرهان مبنى على رأى الأوائل فى إنتاج الصغرى الممكنة فى الشكل الأول، وبرهن المتأخرون على امتناعه ويرجع فى تفصيل ذلك إلى المطوّلات من كتبنا وغيرها.

قوله: وفى مثل قولك "ليس بعض الحيوان إنسانا" إذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كليا انعكس إلى ما قلنا.

أقول:

زعم المشاءون أن السالبة الجزئية لا تنعكس لصحة قولنا "بعض الحيوان ليس بإنسان" وامتناع عكسه، وهو "بعض الإنسان ليس بحيوان"، لوجوب "كل إنسان حيوان".

فلذلك لم تنعكس السوالب الجزئية مطلقا وتنعكس السالبتان الخاصتان على ما يراه المتأخرون على ما هو موجود فى كتبهم والسالبة الجزئية تنعكس

أيضًا على طريق صاحب الإشراق، فإنه إذا صحّ أن يقال "ليس بعض الحيوان إنسانا" وعيّنا ذلك البعض من الحيوان وجعلناه كليا صحّ عكسه بأن يجعل ذلك البعض من الحيوان الذى ليس بإنسان فرسا مثلا.

وحينئذ صحّ أن نقول "لا شىء من الفرس بإنسان" وينعكس إلى "لا شىء من الإنسان بفرس"، وهو المطلوب.

وطريق آخر فى العكس، وهو أن يجعل السلب جزءا من المحمول بان نقول "بعض الحيوان هو غير إنسان" ثم نعكسه إلى "بعض غير الإنسان حيوان"، وإلا لا ينعكس أى على غير هذين الطريقين، لا تنعكس السوالب الجزئية على التقدير السابق.

- قوله: ولا شىء من السرير على الملك.

أقول:

هو جواب عن سؤال مقدر، وتقديره انكم زعمتم أن السالبة الكلية والموجبة الكلية تنعكسان، فيلزم أن يكون العكس فيهما مطردا وقد يختلف فى قولنا "لا شىء من السرير على الملك"، و"لا شىء من الحائط فى الوتد" و"لا شىء فى الكوز من الماء".

هى سوالب كلية مع أنها لا تنعكس إلى "لا شىء من الملك على السرير" و"لا شىء من الوتد فى الحائط" و"لا شىء من الماء فى الكوز". وكذا الموجبة الجزئية فإنه يصدق "بعض الشيخ كان شابا" ولا ينعكس إلى "بعض الشاب كان شيخا".

وجوابه أن من شرط العكس جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول

بكليته موضوعا. وأنت فى السوالب الثلاثة ما نقلت على، وفى الموجبة ما نقلت كان الذين هم أجزاء المحمولات معها.

فلذلك لم يصح العكس والعكس الصحيح هو مع النقل أن نقول "لا شىء مما على الملك بسرير" و"لا شىء مما فى الوتد حائط" و"لا شىء مما فى الماء بكوز" و"بعض ما كان شابا فهو شيخ".

فلا بدّ من نقل هذه الأدوات لأنها جزء المحمولات هاهنا وإيراد العكوس والنقيض والسوالب والمهملات البعضية إنما كان للتنبيه والاحتياط فى معرفة الموازين العقلية المنطقية والاقتداء بالحكماء المتألهين، لا لأن الحاجة الضرورية تدعو إلى ذلك فيما يأتى.

* * *

قال الشيخ:

الضابط السادس

[ما يتعلّق بالقياس]

هو أن القياس لا يكون أقل من قضيتين فإن القضية الواحدة أن اشتملت على كل النتيجة فهى شرطية، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضية أخرى وهو القياس الاستثنائى. وإن ناسبت جزء المطلوب، فلا بد مما يناسب الجزء الآخر فيكون قضية أخرى ويسمّى حينئذ القياس "اقترانيا".

ولا قياس واحد من أكثر من قضيتين، فإن المطلوب ليس له إلا جزءان. فإذا ناسب كل واحد من القضيتين جزءا فلا إمكان لانضمام الثالثة.

وفى الشرطية لم يبق إلا الاستثناء فى الاستثنائيات، بل يجوز أن تكون

قياسات كثيرة مبيّنة لمقدمتى قياس واحد. والقضية إذا صارت جزء القياس تسمّى "مقدمة".

ولا بدّ من اشتراك مقدمتى الاقترانى فى شىء يسمّى "الحدّ الأوسط"، وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمّى "حدّا". والشركة لا بدّ وإن تقع فى محمول إحداهما وموضوع الأخرى أو موضوعهما أو محمولهما وغير الأوسط من الحدّين يسمّى "طرفا". والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الأوسط.

وإذا كان الحدّ المتكرر، أعنى الأوسط، موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذى لا يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف.

والتام من الاقترانيات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الأتم.

أقول:

اعلم أن تصوّر موضوع المطلوب ومحموله إن كان كافيا فى جزم الذهن بإثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فهو التصديق البديهى، وإن لم يكف كان ثبوت الموضوع للمحمول مجهولا يحتاج فى إثباته له أو سلبه عنه إلى ثالث.

ولا بدّ أن يكون له نسبة إلى المطلوب فيكون العلم بالنسبة سببا للعلم بذلك المطلوب المجهول ويحصل بذلك السبب مقدمتان، فإن المقدمة الواحدة غير كافية فى حصول المطلوب، لأنها إن اشتملت على طرفى النتيجة فهى شرطية لا بدّ فيها من استثناء أما رفع أو وضع ليحصل الإنتاج، وهى مقدمة أخرى، وحينئذ فقد تمّت المقدمتان وهذا هو القياس الاستثنائى.

وإن اشتملت على جزء النتيجة فلها جزء آخر يجب أن يشتمل على مقدمة أخرى لتربط الجزءين بالآخر، فيتمّ المقدمتان، وهذا هو القياس الاقترانى.

ولا يحتاج إلى أكثر من مقدمتين فى الأقيسة البسيطة فإن المطلوب ليس له إلا جزءان فإذا ناسب كل من المقدمتين جزءا فلا يفتقر إلى الثالثة وإن احتاج إلى أكثر من المقدمتين، كما فى الاستقراء التام فالكثرة فيه فى حكم المقدمتين اللتين لا بدّ منهما، لأن النتيجة لما كان لها طرفان، فإن لم يناسب إحدى المقدمتين النتيجة بطرف فلا إنتاج وإن ناسبت المقدمتان كل لطرف فيستغنى عن الثالثة.

قوله: يجوز أن يكون قياسات كثيرة.

أقول:

القياسات الكثيرة المؤلفة من المقدمات الزائدة على المقدمتين المبنية لمقدمتى قياس واحد إنما تكون فى الأقيسة المركبة، وهو ما يتركب من مقدمات، ينتج بعضها نتيجة ثم تتركب مع أخرى، فتنتج مقدمة أخرى إلى أن تصل إلى المطلوب وهى تنقسم إلى موصلة وهى التى يذكر فيها النتائج بالفعل مرّتين، مرّة على أنها نتيجة قياس سابق، وأخرى على انها مقدمة لقياس، كقولك "كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن، فكل جسم ممكن".

ثم نقول "وكل جسم ممكن وكل ممكن يفتقر إلى الفاعل" لينتج "كل جسم يفتقر إلى الفاعل"، وهو المطلوب وإلا فينتهى إلى المطلوب.

وأما القياس المفصّل، وهو الذى فصّلت نتائجه فلا يذكر فيه بالفعل،

بل يطوى غير المطلوبة، كقولك "كل جسم مؤلّف وكل مؤلّف ممكن وكل ممكن يفتقر، إلى الفاعل فكل جسم يفتقر إلى الفاعل"، وهى النتيجة المطلوبة.

قوله: والقضية إذا صارت جزء قياس تسمّى "مقدمة".

أقول:

المقدمة كل قضية جعلت جزء قياس، فالقضية أعم من المقدمة، إذ كل مقدمة جعلت جزء قياس، فهى لا محالة قضية وليس كل قضية مقدمة فإنها إذا لم تجعل جزء قياس لا تسمّى "مقدمة".

قوله: ولا بدّ من اشتراك مقدمتى الاقترانى.

أقول:

القياس الاقترانى مؤلف من مقدمتين وثلاثة حدود، والحدّ المتكرر المشترك فيهما المحذوف فى النتيجة يسمّى "الحدّ الأوسط".

والمحكوم عليه فى المطلوب "الحدّ الأصغر"، والمحكوم به فى المطلوب "الحدّ الأكبر"، ويسمّى الأصغر والأكبر "الطرفان" و"الرأسان".

والمقدمة التى فيها الأصغر تسمّى "الصغرى" والتى فيها الأكبر تسمّى "الكبرى".

والهيئة الحاصلة من وضع الحدّ الأوسط مع الحدّين الآخرين، أعنى الأصغر والأكبر، تسمّى "شكلا"، وتركب الصغرى مع الكبرى يسمّى "قرينة" و"ضربا".

وإذا لزم عن القرينة لذاتها لازم تسمّى تلك القرينة بالنسبة إلى اللازم

"قياسا"، واللازم نتيجة بالنسبة إلى القرينة القياسية إلا أنه إنما تسمّى "نتيجة" بعد اللزوم وقبل ذلك يسمّى "مطلوبا".

قوله: والشركة لا بدّ أن تقع فى محمول احداهما وموضوع الأخرى، أو موضوعهما أو محمولهما.

أقول:

الحدّ الأوسط المشترك فيه بين المقدمتين إن كان محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الأول، وهو المراد بقوله "والشركة لا بدّ

وأن تقع فى محمول إحداهما وموضوع الأخرى" وهو القريب من الطبع جدا، كقولك "كل ج ب، وكل بـ ا، فكل ج ا".

وإن كان محمولا فيهما فهو الشكل الثانى لموافقة الأول فى أشرف مقدمتيه، أعنى الصغرى، وهو المراد بقوله "أو محمولها"، كقولك "كل ج ب ولا شىء من ا ب، فلا شىء من ج ا". وإن كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث لموافقة الأول فى الكبرى، وهو المراد بقوله "أو موضوعهما"، كقولك "كل بـ ج وكل بـ ا، فبعض ج ا".

وإن كان الأوسط موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى، فهو الشكل الرابع البعيد عن الطبع جدا لمخالفة الأول فى المقدمتين ولذلك أهمله المعلم الأول والقدماء، كقولك "كل ج ب وكل ا ب، فبعض ج ا"، وإليه أشار.

"وإذ كان الحدّ المتكرر، أعنى الأوسط موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذى لا يتفطّن لقياسيته من نفسه، فحذف".

وأما السياق الأتم من هذه الأشكال الأربعة، وهو الشكل الأول، وهو ما يكون الأوسط محمولا فى المقدمة الأولى موضوعا فى الثانية.

* * *

قال الشيخ:

وهاهنا

دقيقة إشراقية

اعلم أن الفرق بين السلب إذا كان فى القضية الموجبة، وبين السلب إذا كان قاطعا للنسبة الإيجابية، هو أن الأول لا يصحّ على المعدوم، إذ لا بدّ للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثانى، فإن النفى يجوز عن المنفى.

ولكن هذا الفرق إنما يكون فى الشخصيات لا فى القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فإنك إذا قلت "كل إنسان هو غير حجر" أو "لا شىء من الإنسان بحجر" هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات بالإنسانية فيهما.

والسلب إنما هو للحجرية. فلا بدّ وإن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة حتى يصحّ أن تكون موصوفة بها. فاذا زال الفرق، فيجعل السلب فى المحيطة جزء المحمول أو الموضوع حتى لا يكون لنا قضية إلا موجبة.

ولا يقع الخبط فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة، ولأن السلب له مدخل فى كون القضية السالبة قضية، إذ هو جزء التصديق على ما سبق، فنجعله جزءا للموجبة، كيف وقد دريت أن إيجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضرورى، والممكن إيجابه وسلبه سواء.

والسياق الأتم ضرب واحد، وهو "كل ج ب بتّة وكل بـ ا بتّة"، فينتج "كل ج ا بتّة". وإذا كانت المقدمة جزئية، فنجعلها مستغرقة، كما سبق، مثل "أن يكون بعض الحيوان ناطقا" و"كل ناطق ضـاحك" مثلا. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقيـة اسما وإن كان معهـا، وليكن "د" فيقال "كل د ناطق وكل ناطق كذا" على ما سبق.

ثم لا نحتاج إلى أن نقـول "وبعض الحيوان د" على إنه مقـدمة أخرى لأن "د" اسم ذلك الحيـوان، فكيف يحمل عليه اسمـه؟ وإن كان ثمّ سلب، فلنجعل جزءا كما مضى.

فيقـال "كل إنسان حيوان" و"كل حيـوان فهو غيـر حجر" ينتج "كل إنسان هو غـير حجر" فـلا يحتاج إلى تكثيـر ضروب وحذف بعض واعتـبار بعض.

ثم لما كـان الطرف الأخير يتـعدى إلى الطرف الأول بتـوسط الأوسط، فالجهات فى القضية الضرورية البتّـاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما، فتتعدى إلى الأصغر، مثل "كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة" و"كل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى"، ينتج "أن كل إنسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى".

ولا يحتاج إلى تطويل كثير فى المختلطات، بل الضابط الإشراقى مقنع، والسياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق.

***

قال الشيخ:

وهاهنا

قاعدة

وهى أنه إذا كانت قضيتان سحيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد فيعلم يقينا أنه لو كان أحدهما مما يتصور أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر ايّهما جعل موضوعا فى النتيجة، وأيّهما حمل هاهنا، فالنتيجة ضرورية بتّاتة لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها فما يكون فى المقدمتين من جهات أو سلب سلوب فتجعل جزءا من المحمول، مثل قولك "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة" و"كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة".

فنعلم أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجرية وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول أيضًا فى جميع الوجوه فى هذا السياق خاصة، بل إنما تعتبر الشركة فيها وراء الجهة المجعولة جزء المحمول.

ويجوز تغاير جهتى القضيتين فيه ومخرجه من السياق الأول: أن هذين القولين قضيتان استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان فهذان القولان موضوعهما بالضرورة متباينان.

وكذا إذا كان فى البتّاتة محمول إحداهما ممكن النسبة وفى الأخرى واجب النسبة، فإن وجوب النسبة يمتنع على الأولى والإمكان على الأخرى.

وكذا إذا كان محمول إحداهما واجب النسبة والآخر ممتنع النسبة فكان على ما قلنا.

وإن كان فى هذا السياق جزئية، فلتُجعل كلية، كما سبق. ولسنا نوجب أن نعمل فى آحاد مقدمات العلوم هذا العمل، بل إذا علمنا القانون هاهنا، فلكل مقدمتين صادفناهما على هذا القانون، علمنا أن حالهما كما سبق، وتركنا التطويل على أصحابه فى الضروب والبيان والخبط.

ولهذا خرج من الشرطيات من أنه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ما يصح دخول أحدهما فى الآخر فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم.

أقول:

الفرق بين السلب إذا كان فى القضية الموجبة الذى جعل جزءا من المحمول أو الموضوع، وبين السلب إذا لم يكن جزءا منهما بل كان قاطعا للنسبة الإيجابية أن الأول لا يصحّ على المعدوم، فإن الإثبات لا بدّ وأن يكون على ثابت له وجود فى الخارج.

وأما الثانى وهو السلب فبخلاف ذلك إذ النفى يجوز أن يكون على المنفى، كقولك "العنقاء ليس هو فى الأعيان بصيرا"، ولا يجوز ذلك فى الأول الموجبة أن تقول "العنقاء هو فى الأعيان لا بصير" إذ السلب ما أضفته إلى الأعيان.

ثم ذكر أن هذا الفرق إنما يصحّ فى الشخصيات فحسب لا فى القضايا المحصورة المحيطة، فإنّا إذا قلنا "كل إنسان هو غير حجر" فى الموجبة المعدولة

أو "لا شيء من الإنسان بحجر" فقد حكمنا على واحد واحد من الموصوفات بالإنسانية فى القضيتين الموجبة والسالبة.

والسلب فى السالبة إنما هو للحجرية عن الإنسانية فيجب أن تكون الموصوفات بالإنسانية متحققة ليصح وصفها بالحجرية. فإذا زال الفرق بين الموجبة والسالبة فى القضايا المحصورة، فيجب جعل الشخصيات كلها محصورة محيطة ويجعل السلب فى القضايا المحصورة المحيطة جزءا من المحمول والموضوع لتصير القضايا كلها موجبة، فيقل الغلط فى العلوم ولا يقع الخبط فى نقل الأجزاء فى مقدمات الأقيسة.

ثم إن السلب لا بدّ وأن يكون له مدخل فى كون القضية السالبة قضية لأنه جزء التصديق فإنه لا محالة مدخل فى القضية. فنجعله جزءا للقضية الموجبة كيف، وقد عرفت فيما مرّ عن إيجاب الامتناع يعنى عن ذكر السلب الضرورى، فتكون القضايا كلها موجبة محيطة محصورة. واما الممكن، فإن إيجابه وسلبه سواء.

واعلم أن الشكل الأول له فى الإنتاج شرطان: الأول هو موجبة الصغرى، إذ لو كانت سالبة لم يندرج الأصغر فى موضوع الكبرى، فلا يتعدى إليه الحكم من الأوسط مع حصول التخلف عند كون الصغرى سالبة والأمثلة توضحه.

الثانى كلية الكبرى، إذ لو كانت جزئية جاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير البعض الذى حكم به على الأصغر فلا يتحد الوسط فى القياس فلا يتعدى الحكم الثابت لذلك البعض إلى الأصغر،

كقولك "كل إنسان حيوان وبعض الحيوان ناطق" فلا ينتج "بعض الإنسان ناطق".

ولما كانت المحصورات أربعة فإذا جعل كل منها صغرى ينضم إلى أربع محصورات كبرى حصل من ضرب أربعة فى أربعة ستّة عشر ضربا، وكذلك فى كل شكل لكن شرط موجبة الصغرى أسقطت ثمانية أضرب، وهى الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الأربع الكبرى، واشتراط كلية الكبرى أسقطت أربعة أخرى، وهى الحاصلة من الجزئية الموجبة والسالبة مع الصغرى الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة أربعة:

الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، كقولك "كل ج ب وكل ب ا، فكل ج ا"؛ وهذا الضرب هو أفضل الضروب وهو السياق الأتم والضرب الاكمل لإنتاجه الموجبة الكلية، ولم يذكر الشيخ غيره من الضروب لاستغنائه به عن غيره، فإن القضايا كلها راجعة عنده إلى الموجبة الكلية المحيطة الضرورية.

وهذا الضرب نتيجتها فلا حاجة إلى باقى الضروب المنتجة للجزئية الموجبة والسالبتين، فإن المقدمة إذا كانت جزئية فتجعلها مستغرقة كلية كما عرفته، مثل "إن يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك" فنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما، وليكن "د".

فنقول "كل د ناطق وكل ناطق ضاحك" لينتج "كل د ضاحك" ولا نحتاج أن نقول "وبعض الحيوان د" على أن يكون مقدمة أخرى.

فإن "د" اسم لذلك الحيوان فلا يحمل عليه اسمه وإن كان فى إحدى المقدمتين سلب فلنجعل ذلك السلب جزءا، كما عرفته، كقولك "كل إنسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر" ينتج "كل إنسان هو غير حجر".

فلا يحتاج مع هذا الطريق إلى تكثر الضروب وحذف بعض الضروب واعتبار البعض الآخر، فإن الضرب الأول غير كاف عن الباقى.

الضرب الثانى منها من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة ينتج سالبة كلية، كقولك "كل ج ب ولا شىء من بـ ا، فلا شىء من ج ا".

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجبه جزئية، كقولك "بعض ج ب وكل بـ ا فبعض ج ا".

الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج سالبة جزئية، كقولك "بعض ج ب ولا شىء من بـ ا، فبعض ج ليس ا".

فهذا الشكل الأول هو أفضل الأشكال وهو الناتج للمحصورات الأربع دون غيره ولا يفتقر إلى بيان إذ هو بيّن بنفسه، لانه إذا كان "ب" ثابتا لـ "ج" و"ا" ثابتا لـ "ب" أو مسلوبا عنه يلزم أن يكون "ا" ثابتا لـ "ج" أو مسلوبا عنه.

قوله: ثم لما كان الطرف الأخير.

أقول:

الطرف الأخير هو الأكبر، والطرف الأول هو الأصغر، فيكون معناه أن الأكبر لما كان يتصدى إلى الأصغر بواسطة الأوسط فالجهات فى القضية الضرورية البتّاتة إذا جعلناها جزءا للمحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما فحينئذ يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر بالجهة المذكورة فى الكبرى، كقولك "كل إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ما هو ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو هو ممكن المشى"، ينتج "كل إنسان بالضرورة

واجب الحيوانية أو هو ممكن المشى" ويستغنى بهذا الطريق السهل من تطويلات المشائين فى المختلطات، بل "هذا الضابط الإشراقى مقنع".

ويريد بالإشراقى إما الكشفى أو لأنه منسوب إلى حكماء المشرق. والسياقان الآخران، أعنى الشكل الثانى والثالث، نوعان وذنبان لهذا السياق الأتم الاكمل الذى هو "الشكل الأول".

قوله: وهاهنا قاعدة وهى أنه إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأخرى.

أقول:

لما بيّن الشكل الأول شرع الآن فى بيان الشكل الثانى، ولنبنيه على ما ذكره المشاءون، ثم نذكر حاصل ما ذكره فى هذا الفصل، فنقول إن الشكل الثانى هو الذى الأوسط محمول فى المقدمتين ويشترط فى إنتاجه شرطان:

الأول: اختلاف مقدمتيه فى الكيف، إذ لو اتفقتا فى الإيجاب والسلب لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة وتباينهما أخرى.

أما فى الموجبتين فلأنه يصدق "كل إنسان حيوان وكل ناطق حيوان" والحق التوافق وهو "كل إنسان ناطق".

وإذا بدّلت الكبرى بقولك "وكل فرس حيوان" كان الحق التباين وهو "لا شىء من الإنسان بفرس" وإن كانتا سالبتين فإنه يصدق "لا شىء من الإنسان بحجر ولا شىء من الحيوان بحجر" والحق التوافق وهو "كل إنسان حيوان".

وإن بدّلت الكبرى بقولك "ولا شيء من الفرس بحجر" كان الحق التباين وهو "لا شيء من الإنسان بفرس".

الشرط الثاني: كلية الكبرى، لأنها لو كانت جزئية فإما أن تكون موجبة أو سالبة، وإنما كان حصل الاختلاف أما الموجبة فلانه لا بدّ وإن تكون الصغرى سالبة لوجوب الاختلاف فى الكيف، كقولك "لا شيء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان فرس" والحق التوافق، وهو "كل إنسان حيوان".

وإذا بدلت الكبرى بقولك "وكل صهّال فرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بصهّال". وإن كانت الكبرى الجزئية سالبة فالصغرى، لا بدّ وأن تكون موجبة كلية فيحصل الاختلاف، كقولك "كل إنسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان حيوان".

وإذا بدّلت الكبرى بقولك "بعض الفرس ليس بناطق" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس" بحسب الشرطين، تبقى الضروب المنتجة فى هذا الشكل أربعة:

فإن اختلاف الكيف أسقط ثمانية وهى الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية معهما أيضًا. والسالبة الكلية الصغرى مع السالبتين والسالبة الجزئية معهما أيضًا.

والسالبة وكلية الكبرى أسقطت أربعة أخرى، وهى الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين، فبقيت الضروب المنتجة أربعة، وهى الحاصلة من الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين.

الضرب الأول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية بيانه بعكس الكبرى وبالخلف.

الضرب الثانى من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة بعكس الصغرى وجعلها كبرى والكبرى صغرى وعكس النتيجة.

الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية بعكس الكبرى وبالخلف والافتراض.

الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية ولا تبين بعكس الكبرى، فإنها تصير موجبة جزئية وبالعكس ولا تعكس الصغرى لعدم انعكاسها بل تبين بالخلف.

قوله: وإذا كانت قضيتان محيطتان.

أقول:

يريد أن يبين أحوال الشكل الثانى، وهو الذى الحدّ الأوسط محمول فى المقدمتين متفق فيهما والموضوع فيهما مختلف، وعرفت شرط اختلاف المقدمتين بالكيف، فلا بدّ وإن يكون محمول إحدى المقدمتين يمتنع إثباته على المقدمة الأخرى.

إما من جميع الوجوه، كقولك "كل إنسان حيوان ولا شىء من الحجر بحيوان، فلا شىء من الإنسان بحجر".

أو من وجه واحد، كقولك "لا شىء من الإنسان بفرس وكل صهّال فرس، فلا شىء من الإنسان بصهّال".

وحينئذ يعلم بالضرورة أنه لو دخل أحدهما تحت الآخر لما امتنع إثبات

المحمـول لذلك الموضوع لـكنه امتنع وصف إحـداهما بالآخـر، أيهمـا جعل موضوعا فى النتيـجة وأيهما جعل محمولا عليه، فـإن النتيجة تكون ضرورية بتّاتة لا محالة لامتناع حمل محمولها أو وجوب سلبه عن الموضوع.

وإذا كان فى المقدمتين من جهات أو سلوب فليجعل جزءا من المحمول، كقـولك "كل إنسان بالضـرورة ممكن الكتابة وكـل حجر بالضـرورة هو ممتنع الكتابة"، فينتج "الإنسان بالضرورة ممتنع الحـجرية"، ولا يشترط حينئذ على هذا اتحاد المحمول من جميع الوجوه فى هذا السيـاق خاصة وإنما تعتبر الشركة فيما وراء الجهـة المجعولة جزء المحمول فإنه يجوز تغاير جهـتى القضيتين فى ذلك.

وبيان ذلك من السياق الأول أن هذين القولين المذكـورين قضيتان يمتنع على مـوضوع إحـداهما مـا يمكن على موضـوع الأخرى، فـيلزم أن يكون موضوعاهـما متباينين ينتج أن هذين القولين قـضيتان موضوعـاهما بالضرورة متـباينان وإذا كان فى الضـرورة البتّاتة مـحمول إحـداهما ممكن النسـبة وفى الأخرى واجب النسبة، كقولك "كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حجر بالضرورة فهو غيـر كاتب، فكل إنسان فهو غير حجر" وجـوب النسبة حينئذ يمتنع على الأولى، والإمكان يصحّ على الأخرى وإن كان مـحمول إحداهما واجب النسبة والأخـرى ممتنع النسبة، فهو كمـا قلنا "إن كل إنسان بالضرورة ممكن الكتابة وكل حـجر بالضرورة ممتنع الكتابة" ينتج "كل إنـسان بالضرورة ممتنع الحجرية".

وإذا كان فى هذا الشكل مـقدمة أخرى جزئيـة فينبغى أن تجعل مـحيطة كلية، كما عرفـته فيما تقدم، ولا نقول أنه يجب أن يعمـل فى آحاد مقدمتى العلوم هذا العمل الذى ذكرناه.

بل إذا علمنا هذا القانون هاهنا فكل مقدمتين وجدناهما على هذه الصفة والقانون علمنا أن حالهما على ما ذكرناه فيما مرّ وذلك كاف فى تقرير قواعد العلوم وتركنا التطويل الذى ذكره المشاءون فى الضروب المنتجه لهذا الشكل والبيانات والاختلاطات التى بالغوا فى بسطها.

ولهذا الشكل الثانى مخرج وبيان من الشرطيات كما نقول أنه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين مما يصحّ دخول أحدهما فى الآخر وثبوته له فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، فإن الإنسان له جزئيات وكذا الحجر، فيجب على جزئيات أحدهما شىء ويمتنع ذلك على جزئيات الآخر.

فلو كان موضوعا المقدمتين يدْخل أحدهما فى الآخر لكان ما وجب على جزئيات أحدهما غير ممكن على جزئيات الآخر ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة الإشراقيين فى الشكل الثالث

وإذا وجدنا شيئا واحدا معيّنا ووصف بمحمولين، علمنا أن شيئا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل "أن يكون زيد حيوانا وزيد إنسانا".

علمنا أن شيئا من الحيوان إنسان بل وشيئا من الإنسان حيوان على أى طريق كان. وإذا كان هذا الشىء المعيّن معنى عاما فيجعل مستغرقا كقولك

"كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق"، فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر.

وإذا كان بعض من شيء موصوفا باحد المحمولين أو كليهما وعيّن فجعل مستغرقا، فكان هذا حاله، ويجعل السلب أيضًا جزء المحمول، فينقل إلى النتيجة، ويكون الأوسط موصوفا بالطرفين فى جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة إلى سالب.

وإذا كان المقدمتان فيهما السلبان فجعل السلبان جزء المحمولين، صحّ أيضًا، كما فى قولك "كل إنسان هو لا طير وكل إنسان هو لا فرس" جاءت[1] النتيجة موجبة، وهى أن شيئا مما يوصف بأنه "لا طير" هو "لا فرس".

وإن كانت إحدى المقدمتين مستغرقة والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة فى الموضوع، يجوز، فإن دخل البعض فى الكل فيتيقّن كون شيء واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر. ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر فى هذا السياق، فإن المحمولين أو أحدهما ربما يكون أعم من الموضوع الذى هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتصاف كل أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر.

وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول فى المقدمتين حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على أمر واحد وهو تيقّن اتصاف شيء واحد بشيئين ومخرجه من الشكل الأول هو أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وصف بكلى المحمولين.

---

(١) فى الأصل: جائت.

وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكل المحمولين، فبعض من موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. فهذان القولان هكذا حالهما وقد انحذف عنا التطويلات.

أقول:

يريد بيان الشكل الثالث على قاعدة الإشراقيين، ولنقدم عليه خلاصة ما ذكره المشاءون، ثم نعقبه ما ذكره هاهنا.

فنقول إن الشكل الثالث هو الذى الأوسط موضوع فى المقدمتين وشرط إنتاجه موجبية الصغرى فإنها إذا كانت سالبة وكانت الكبرى كذلك لزم توافق الطرفين تارة وتباينهما أخرى، كقولك "لا شيء من الحجر بإنسان ولا شيء من الحجر بحيوان" والحق التوافق.

وإذا بدلت الكبرى بقولك "لا شيء من الحجر بفرس" كان الحق التباين وإن كانت الكبرى موجبة كقولك "لا شيء من الإنسان بفرس وكل إنسان حيوان" كان الحق التوافق، وهو "كل فرس حيوان".

وإذا بدلت الكبرى بقولك "وكل إنسان ناطق" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الفرس بناطق".

الشرط الثانى فى كلية إحدى المقدمتين إذ لو كانتا جزئيتين لجاز أن يكون البعض من الأوسط المشتمل على الأصغر غير البعض المشتمل على الأكبر ويسلب عنه، فلا يحصل اجتماع الأصغر والأكبر فى ذات واحدة، فلا تحصل النتيجة لأن المقدمتين لو كانتا جزئيتين مع موجبة الصغرى وكانت الكبرى موجبة جزئية، حصل الاختلاف، كقولك "بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان ناطق".

وإن بدلت الكبرى، كقولك "وبعض الحيوان فرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس" وإن كانت الكبرى سالبة جزئية فيحصل الاختلاف أيضًا، كقولك

"بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس بناطق" والحق التوافق، وهو "كل إنسان ناطق".

وإذا بدلت الكبرى لقولك "وبعض الحيوان ليس بفرس" كان الحق التباين، وهو "لا شيء من الإنسان بفرس". والمنتج بحسب الشرطين ستة أضرب إذ اشترط إيجاب الصغرى، ويسقط ثمانية، وهى الصغرى السالبتين مع الكبريات الأربع واشتراط كلية إحدى المقدمتين أسقط ضربين. وهما الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئيتين.

وتبقى الضروب المنتجة من الستّة عشر ستّة وهى الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى الكليتين.

فالأول، من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولك "كل بـ ج وكل ب ا، فبعض ج ا" يتبين بعكس الصغرى وبالخلف.

الثانى، من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية، كقولك "كل ب ج ولا شيء من ب ا، فبعض ج ليس ا" بيانه بعكس الصغرى وبالخلف.

ولا ينتج هذان الضربان كلية لجواز كون الأصغر أعم من الأوسط وكون الأوسط مساويا للأكبر فى الأول ومندرجا مع الأكبر تحت جنس فى الضرب الثانى، فيكون الأصغر أعم من الأكبر فى الضربين بحيث يمتنع حمل الأكبر

على الأصغر فى الضرب الأول وسلبه عنه فى الثانى، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق" ولا يلزم "كل حيوان ناطق".

وإن بدلت الكبرى بقولك "ولا شيء من الإنسان بفرس"، فلا يلزم "لا شيء من الحيوان بفرس". والضربان أخصّ ضروب هذا الشكل وإذا لم ينتجا الكلى فلا ينتجه باقى الضروب.

الضرب الثالث، من موجبتين والصغرى جزئية، ينتج موجبة جزئية، كقولك "بعض ب ج وكل ب ا، فبعض ج ا" بيانه بعكس الصغرى وبالخلف.

الضرب الرابع، من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية، كقولك "كل ب ج وبعض ب ا، فبعض ج ا" بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة ولا يتبيّن بعكس الصغرى لأنها موجبة كلية ينعكس جزئية والكبرى جزئية ولا قياس عن جزئيتين.

الضرب الخامس، من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية ينتج سالبة جزئية، كقولك "بعض ب ج ولا شيء من ب ا، فبعض ج ليس ا" بيانه بعكس الصغرى وبالخلف.

الضرب السادس، من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولك "كل ب ج وبعض ب ليس ا، فبعض ج ليس ا" ولا يبين بعكس الصغرى لأنها تنعكس جزئية والكبرى جزئية ولا بعكس الكبرى لأنها سالبة جزئية بل بالخلف والقدماء بيّنوه بالافتراض لكن بشرط أن تكون السالبة الجزئية مركبة تستلزم الموجبة الصدق والسالبة البسيطة عند عدم الموضوع.

ولنرجع إلى المتن فنقول: قوله "إذا وجدنا شيئا واحدا معيّنا وصف بمحمولين، علمنا أن شيئا واحدا من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة".

أقول:

فمراده بيان الشكل الثالث الذى الحدّ الأوسط موضوع فى المقدمتين وهو الشىء الواحد الموصوف بالمحمولين، أعنى محمول الصغرى وهو الأصغر، ومحمول الكبرى وهو الأكبر.

فيعلم أن شيئا واحدا من أحد المحمولين وهو محمول الصغرى، موصوفا بالمحمول الآخر وهو محمول الكبرى ضرورة، وهو إشارة إلى أن نتيجة هذا الشكل جزئية للعلة التى ذكرناها فى كلام المشائين، كقولك "إن زيدا حيوان وزيدا إنسان"، فنعلم "إن شيئا من الحيوان إنسان أى بعض الحيوان إنسان" وهى النتيجة الموجبة الجزئية بل ويصحّ عكسه وهو "بعض الإنسان حيوان أيضا".

وإذا كان هذا الشىء المعيّن الذى هو الأوسط الموضوع فى المقدمتين معنى عاما كليا، كالإنسان مثلا، لا معنى مشخصا جزئيات، كما كان فى المثال الأول الذى هو زيد، فلنجعل مستغرقا موجبا كليا محصورا، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق".

وحينئذ يصير هذا الحصر لشىء معيّن موصوف بالأمرين، فيلزم أن يكون شىء من أحدهما هو الآخر، فيصدق أن "بعض الحيوان ناطق". وإذا كان بعض من شىء يوصف بأحد المحمولين فقط، أو بكليهما، وعيّن، فتصير بالتعيين جزئيا فيجعل مستغرقا كليا، على ما ذكرناه، ونجعل السلب أن

كان هناك سلب جزءا من المحمول فينقل إلى النتيجة على ما عرفت، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان فهو غير حجر" ينتج "بعض الحيوان فهو غير حجر".

وإذا كان الأوسط فى هذا الشكل موضوعا فى المقدمتين، فيكون الأوسط موصوفا بالطرفين بالضرورة فى جميع ضروب هذا الشكل.

وإذا جعل السلب دائما جزءا من المحمول فلا يبقى لنا سالب أصلاً بل تصير القضايا كلها موجبة محيطة، على ما عرفته.

وإذا كان السلب موجودا فى المقدمتين، فيجعل السلبان جزءا من المحمولين، كقولك "كل إنسان هو غير طائر وكل إنسان هو غير فرس"، فتجىء النتيجة موجبة جزئية، وهى أن شيئا مما يوصف بأنه غير طائر فهو غير فرس. وإذا كانت إحدى المقدمتين مستغرقة محيطة والأخرى غير مستغرقة ولا محيطة بعد اشتراكهما فى الموضوع الذى هو الأوسط فإن ذلك صحيح جائز إذ البعض داخل فى الكل.

فإذا عرفنا أن شيئا واحدا موصوف بالمحمولين، فيلزم بالضرورة اتصاف شىء من أحد المحمولين بالمحمول الآخر، كقولك "كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق أو بعضه"، فيلزم أن يكون "بعض الحيوان ناطق" ولا يلزم "كل حيوان ناطق"، إذ العام لا يوصف بالخاص، وإنما يوصف بان شيئا من أحدهما هو الآخر.

ثم إذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء للمحمول فى المقدمتين أو فى إحداهما وجعلناها محيطة استغنينا عن كثرة الضروب ومختلطاتها بضرب واحد، وهو تيقن اتصاف شىء واحد، هو الأوسط، الموضوع فى المقدمتين

بشيئين مختلفين، أعنى الأصغر والأكبر، ومخرجه وبيانه من الشكل الأول وهو أن هذين القولين اللذين هما الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شيء واحد وصف بالمحمولين، فيلزم أن يكون بعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر، وهذان القولان حالهما كذا.

فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر وتسقط عنا كلفة التطويل والإسهاب الذى ذكره المشاءون فى هذا الشكل وغيره من الأشكال.

***

قال الشيخ:

فصل
الشرطيات

والشرطيات تؤلّف منها قياسات اقترانية، كقولك فى المتصلات "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية" ينتج "كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية". والشرائط والحدود حالهما كما سبق.

وقد يتركب قياس من شرطية وحملية كقولك، فيما إذا كانت الشركة بينهما فى التالى والحملية كبرى، "كلما كان ج ب فكل هـ د وكل د ا" فتحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم صغرى القياس بعينه وتاليها نتيجة تأليف التالى والحملية، كقولنا "كلما كان ج ب فكل هـ ا".

أقول:

القضايا الشرطية يجوز أن تتألّف منها أقيسة اقترانية، كما تتألّف من الحمليات، وأقسامها خمسة: لأنها اما أن تتركب من المتصلات، أو المنفصلات، أو الحمل والمتصل، أو الحملى والمنفصل، أو المتصل والمنفصل.

والأقرب إلى الطبع ما تُركّب من المتصلتين والشركة فيه إما أن تكون فى جزء تام، وهو الموضوع مع المحمول أو فى جزء غير تام، أى أحدهما. ثم الشركة، أما بين مقدمتيهما أو تاليهما أو مقدم الصغرى وتالى الكبرى أو بالعكس.

فالأول أن تكون الشركة فى جزء تام منهما فذلك المشترك أن كان تاليا فى الصغرى مقدما فى الكبرى، فهو الأول؛ وإن كان تاليا فيهما، فهو الثانى وإن كان مقدما فيهما، فهو الثالث.

وزعم الشيخ أن شرايط الإنتاج كما فى الحمليات وللمتأخرين نظر فى ذلك، ليس هذا موضع بيانه.

فالضرب الأول من الشرط الأول: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا، فالكواكب خفية" ينتج "كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية"، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالى الكبرى.

والشيخ لم يذكر إلا هذا الضرب وترك الثلاثة الباقية لانه لم يذكر فى هذا الكتاب إلا المهمات.

الضرب الثانى: "كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتّة

إذا كان النهار موجودا فالكواكب مرئية"، ينتج "ليس البتّة إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب مرئية".

الضرب الثالث: "قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية وكلما كانت السماء مصحية فالأشعة واقعة على الأرض"، ينتج "قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالأشعة واقعة على الأرض".

الضرب الرابع: "قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء مغيمة وليس البتّة إذا كانت السماء مغيمة فالأشعة واقعة على الأرض"، ينتج "قد لا يكون إذا كانت الشمس طالعة فالأشعة واقعة على الأرض". وباقى الأشكال والأقسام لا تليق بهذا المختصر.

قوله: وقد يتركب قياس من شرطية وحملية.

أقول:

لم يذكر القسم الثانى المركب من المنفصلتين لبعده عن الطبع بالنسبة إلى القسم الثالث المذكور المركب، من المتصلات والحمليات، وهو أربعة أقسام. فإن الحملية إما أن تكون صغرى أو كبرى وعلى التقديرين، فالشركة بين الحملية والمتصلة إما فى المقدم أو التالى.

الأول أن تكون الحملية صغرى والشركة بينهما وبين المتصلة فى مقدمها بجزء غير تام.

الثانى أن تكون الحملية صغرى والشركة فى تالى المتصلة.

الثالث أن تكون المتصلة صغرى والحملية كبرى والمتصلة تشارك الحملية فى مقدمها.

الرابع أن تكون المتصلة صغرى تشارك الحملية الكبرى فى تاليها.
وتنعقد الأشكال فى كل قسم منها، ولم يذكر الشيخ إلا القسم الرابع منها وذكر أنه قريب من الطبع.

والمنعقد فى الشكل الأول أربعة ضروب:

الأول "كلما كان ا ب فكل ج ى وكل ى هـ" ينتج "إن كان ا ب فكل ج هـ"، والنتيجة متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها نتيجة التأليف بين تالى المتصلة والحملية.

الثانى "إن كان ا ب فكل ج ى ولا شىء من ى ه" ينتج "إن كان ا ب ولا شىء من ج هـ".

الثالث " إن كان ا ب فبعض ج ى وكل ى هـ" ينتج "إن كان ا ب فبعض ج هـ".

الرابع "إن كان ا ب فبعض ج ى ولا شىء من ى هـ" ينتج "إن كان ا ب فليس كل ج هـ". واستخرج باقى الأشكال من نفسك أن أردت ولا حاجة إلى ذلك فى هذا الكتاب والمباحث الإشراقية.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[قياس الخلف]

والقياس الذى يتبيّن فيه حقية المطلوب بإبطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين: اقترانى واستثنائى، كقولك "إن كذب لا شىء من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا" على أنها مقدمة حقة ينتج على ما قلنا "إن كذب لا شىء من ج ب، فبعض ج ا".

وإن شئت جعلت هذه محيطة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب، الذى هو تالى الشرطية، محيطا. ثم يستثنى نقيض التالى، لينتج نقيض المقدم وهو أنه "لم يكذب لا شىء من ج ب بل هو صادقٌ".

وفى الخلف يتبيّن أن كذب النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعيّن أن يكون لنقيض المطلوب.

أقول:

قياس الخلف هو الاستدلال بامتناع أحد النقيضين على حقية النقيض الآخر، وهو مركب من قياسين أحدهما اقترانى وثانيهما استثنائى. والاقترانى مركب من قضيتين إحداهما متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه، والأخرى حملية صادقة فى نفس الأمر.

والاستثنائى مركب من متصلة حاصلة من نتيجة القياس الاقترانى مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال. وحملية هى رفع التالى المحال فإن المطلوب "إذا كان لا شىء من الإنسان بجماد"، فنقول "لو كان بعض

الإنسان جـمادا لم يكن كل إنسان حـيوانا لأنه لا شيء من الجماد بحـيوان" ينتج من الأول "ليس كل إنسان حيوانـا" ، وحينئذ يلزم "أن يكون واحد من الناس جـمادا" وهو المطلـوب المثبت بإبطال نقـيـضه، وهو "بعض الإنسـان جماد" .

وربما كان مقدم المتصلة نفس المطلوب وتاليهـا نقيضه أو لازمه، كقولك "لا شيء من ج ب" فإذا لم يصدق "لا شيء من ج ب" صدق نقيضه وهو "بعض ج ب" ونضم إليه "كل ب ا" وهى المقـدمة الصادقـة فى نفس الأمر وهذا هو القياس الاقترانى المركب من متصلة صغرى وحملية كبرى ينتج "أنه لو لم يصدق لا شيء من ج ب لكان بعض ج ا" .

ونجعل هذه النتـيجة مـقدمة شرطيـة لقياس اسـتثنائى ويستـثنى نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدم هكذا "لو لم يصدق لا شيء من ج ب لكان بعض ج ا لكن ليس بعض ج ا" هو محال، فينتج "ليس لم يصدق شيء من ج ب فيصدق بعض ج ب" لأن سلب السلب إيجاب.

وإن شئت جعلت الموجـبة الجزئية، أعنى نقيض المطلوب، كليـا محيطا بأن يجعل لذلك البعض اسـما معيّنا فيصيـر كليا، ونقيض المطلوب هو تالى الشرطية.

أعنى "بعض ج ب"، ثم يستثنى نقيض الـتالى لينتج نقيض المقدم بان يقول "ليس بعض ج ا حقا فلا يكذب لا شيء من ج ب" بل هو حق صادق وكذب النتيـجة إذا لم يكن بسبب المقدمة الصادقـة ولا من الترتيب، فيلزم أن يكون بسبب نقيض المطلوب.

قال الشيخ:

الضابط السابع

[البرهان]

هو أن العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها إلا البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية. ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات إما أن يكون "أوليا" وهو الذى تصديقه لا يتوقف على غير تصوّر الحدود.

ولا يتأتى لأحد إنكاره بعد تصور الحدود، كحكمك أن "الكل أعظم من الجزء"، وإن الأشياء المساوية لشىء واحد بعينه متساوية، وإن السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد. أو يكون "مشاهدا" بقولك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة، أو كعلمك بان لك شهوة أو غضبا ومشاهدتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور. أو يكون "حدسيا".

والحدسيات على قاعدة الإشراق لها أصناف: أولها "المجربات"، وهى مشاهدات مكررة مفيدة بالتكرار يقينا تأمن فيه النفس عن الاتفاق، كحكمك بأن "الضرب بالخشب مؤلم"، وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة.

فإذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم فنعلم أن حكمنا على كل إنسان "بأنه إذا قطع رأسه لا يعيش" ليس إلا حكما على كلى بما صودف فى جزئياته الكثيرة إذ لا مشاهدة للكل، والاستقراء قد يفيد اليقين، إذا اتخذ النوع كما فى المثال المذكور.

وإذا اختلف، قد لا يفـيد اليقين كحكمك بأن "كل حـيوان يحرّك لدن مـضغـة فكه الأسفل" اسـتقـراء بما شـاهدت ويجوز أن يكون حكم مـا لم تشاهده، كالتمساح، بخلاف ما شاهدته.

ومن الحدسـيات "المتواترات"، وهى قـضايا يحكم بها الإنسـان لكثرة الشهادات يقينا ويكون الشيء ممكنا فى نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ واليقين هو القاضى بوفـور الشهادات، وليس لنا أن نحـصر عددها فى مبلغ مـعيّن، فربّ يقـين حصل من عدد قلـيل وللقرائن[1] مدخل فى هذه الأشـياء كلها يحدس منها الإنسان حدسا.

وحدسياتك ليست بحجـة على غيرك، إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك. وكـثيرا مـا يحكم الوهم الإنسانى بشىء ويكون كـاذبا، كإنكاره لنفســه وللعقل وللمـوجود لا فى جهـة، ويساعد العـقل فى مقدمـات ناتجة لنقيضه فإذا وصل إلى النتيجة، رجع عمّا سلّمه.

فكل وهمى يخـالف العقل فـهو بـاطل والعقل لا يوجب مـا يقتـضى خلاف مقتضى آخر له.

و"المشـهورات" قـد لا تكون أيضًا فطرية فـمنها مـا يتبـين بالحـجّة، كحكمك بأن "الجـهل قبيح"؛ ومنهـا باطل وقد يكون الأولى مشهـورا أيضًا ومن القضايا ما قبل عمن يحسن به الظن.

ومن القـضـــايا مـا يؤثر لا بتـصـــديق بل بقـبض وبســط وســمـيّت "المخيّلات"، كحكمك بأن "العسل مرة متهوعـة" ومنها قضايا مزورة مشبهة

---

(١) فى الأصل: القراين.

بأمر لتروج بالتزوير وسنذكرها. فلا تستعمل فى البرهان إلا اليقينى سواء كان فطريا أو يبتنى على فطرى فى قياس صحيح.

أقول:

يريد أن يبيّن مواد الأقيسة البرهانية وغيرها. والقضايا التى هى مواد الأقيسة اثنا عشر نوعا، فإنها إما أن تكون يقينية، واليقين اعتقاد أن الشىء كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن أن لا يكون كذا مع مطابقته للامر نفسه.

واليقينيات ستة أنواع.

الأول: "الأوليات"، وهى القضايا التى تكون مجرد تصوّر طرفيها وإن كان بالكسب كافيا بالجزم بنسبة أحدهما إلى الآخر بالإيجاب أو السلب، كقولك "الكل أعظم من الجزء"، "والنفى والإثبات لا يجتمعان"، "والشىء الواحد فى زمان واحد لا يكون فى مكانين".

ومنها ما لا يكون الجزم بالنسبة عاما للكل، كقولك "الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية"، فإن التوقف إنما وقع فيها للبعض لعدم حصول طرفيها فى العقل، ويتفاوت الناس فى الجزم فيها بحسب تفاوتهم فى تصور الطرفين.

الثانى: "المشاهدات"، وهى القضايا التى لا يحكم العقل بالجزم فيها بمجرد تصوّر طرفيها، بل إذا وقع الاحساس بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت النفس للحكم الكلى بنسبة المحمول إلى الموضوع من المفارق بواسطة القوى الظاهرة أو الباطنة، كالحكم بأن "الشمس مضيئة" و"النار حارة" وإن "لنا جوعا ولذة والما وغضبا".

والقـضـايا التى يحكم العـقل فـيـهـا بواسطة القـوى البـاطنة تسـمّى "وجدانيات".

الثالث: "المجرّبات"، وهى قضايا يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة توجب اليقـين لاقتران قياس خفى إليـها، كقولك "السقمونـيا مسهل للصفراء"، فمشاهدة الإسهال مرّة بعد أخرى عقيب الشرب مع القياس الخفى وهو أنه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا يوجب اليقين.

وليست التـجربة هى الاستقـراء الذى هو جعل المشاهدات الجـزئية بدءا للحكم الكلى فإنه غير مـفيد لليقين؛ والتجربة فلا بدّ وإن ينضـمّ إليها قياس خفى يحصل الجزم بسببه.

قوله: والاستقراء هو حكم على كل بما وجد فى جزئياته.

أقول:

الاستقراء هو إثبات الحكم على الكلى بواسطة ثبوته فى جزئياته الكثيرة فإن كان الحكم شاملا لجـميع جزئياته فهو الاستقراء التـام، كقولك "الحيوان والنبات والجماد يتحرك، فيكون كل جسم متحركا". وترتيب القياس أن تقول "كل جسم اما حيـوان أو نبات أو جماد وكل حيوان ونبات وجمـاد متحرك، فكل جسم متحرك". وهذا هو القياس المقسّم المفيد لليقين.

وإن لم يكن الحكم شاملا لأكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص، كقولك "الإنسان والـدواب يحرّكون عنـد مضغ الفك الأسـفل، فيكون كل حـيوان يحرّك عند مـضغ الفك الأسفل" وهو لا يفـيد اليقـين لجواز أن يكون بعض الحيوانات، كالتمساح، يحرّك الفك الأعلى.

ونحن إذا حكمنا حكما كليا على كل، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وإنما هو نظر إلى نفس الطبيعة والماهية، كقولك "كل إنسان حيوان" بخلاف قولك "كل إنسان إذا قطع رأسه لا يعيش"، فإنه حكم كلى بما صودق فى جزئياته الكثيرة إذا لا مشاهدة للكل.

أقول:

الاستقراء هو إثبات الحكم على الكلى بواسطة ثبوته فى جزئياته الكثيرة فإن كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام، كقولك "الحيوان والنبات والجماد يتحرك، فيكون كل جسم متحركا". وترتيب القياس أن تقول "كل جسم اما حيوان أو نبات أو جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحرك، فكل جسم متحرك". وهذا هو القياس المقسّم المفيد لليقين.

وإن لم يكن الحكم شاملا لأكثر جزئياته فهو الاستقراء الناقص، كقولك "الإنسان والدواب يحرّكون عند مضغ الفك الأسفل، فيكون كل حيوان يحرّك عند مضغ الفك الأسفل" وهو لا يفيد اليقين لجواز أن يكون بعض الحيوانات، كالتمساح، يحرّك الفك الأعلى.

ونحن إذا حكمنا حكما كليا على كل، فليس ذلك عن مشاهدة كثير من جزئياته وإنما هو نظر إلى نفس الطبيعة والماهية، كقولك "كل إنسان حيوان" بخلاف قولك "كل إنسان إذا قطع رأسه لا يعيش"، فإنه حكم كلى بما صودق فى جزئياته الكثيرة إذا لا مشاهدة للكل.

الرابع: "الحدسيات"، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوى يزول معه الشك ويحصل اليقين لمشاهدة القرائن دون الآثار، كحكمك

بأن "نور القمر مستفاد من نور الشمس" لاختلاف الهيآت الشكلية النورية فيه اختلاف الأوضاع بالقرب والبعد منها.

فإذا ضم إليه قياس خفى وهو أنه لو كان اتفاقيا لم يكن دائما ولا أكثريا حصل الجزم بأن "نوره مستفاد من نور الشمس".

وفرّقوا بين الحدس والتجربة، أن الحدس لا يتوقف على فعل الإنسان حتى يحصل المطلوب بواسطة وإنما يحصل دفعة واحدة دون تكرر الأثر والتجربة تتوقف على ذلك وأن السقمونيا ما لم تجرب مرارا كثيرة لا يحصل الحكم بأنها مسهلة للصفراء.

الخامس: "المتواترات"، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من المخبرين بشرط عدم امتناع المخبر عنه وإلا من عن التوافق على الكذب وانتهائها إلى من شاهد المخبر عنه، كالحكم بوجود مكّة والمدينة والهند والوقائع[1] العظام، فتوافق المخبرين وإن لم يلق بعضهم بعضا يوجب اليقين.

ولما كان الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم أخرى مع سائر القرائن لم ينحصر عدد التواتر فى عدد معيّن، فكل من عدد قليل أفاد اليقين دون الكثير.

واليقين الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس حجة على غيرك، إذ قد لا يحصل له من اليقين لعدم أسبابه ما حصل لك. والتجربة والتواتر يعدّهما صاحب الإشراق من الحدسيات.

---

(١) فى الأصل: الوقايع.

السادس: "قضايا قياساتها معها"، وهى قضايا يحكم العقل فيها بسبب وسط لا يقرب عن الذهن عند تصور الحدود كقولك "الاثنين نصف الأربعة" و"الأوسط مساواة أحد القسمين للآخر الحاضر عند الذهن دائما عند تصور الاثنين والأربعة والنصف". والقياس المركب من هذه الستة، كيف كان، يسمّى "برهانا".

قوله: وكثيرا ما يحكم الوهم الإنسانى.

أقول:

لما فرغ من القضايا اليقينية شرع فى غير اليقينية، وهى ستّة:

الأول: "الوهميات"، وهى قضايا يوجبها الوهم الإنسانى فقد تكون صادقة، كالحكم فى المحسوسات، فيدخل فى الواجب قبولها، وقد تكون كاذبة كالحكم على غير المحسوسات سواء تعلّقت بالمحسوسات أو لم تتعلق، كالحكم بأن "كل موجود فى جهة مشار اليه" و"وراء العالم فضاء لا يتناهى".

ولولا أن العقل والشرائع[1] تكذّبها لعدّت من الأوليات ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل فى المقدمات المنتجة لنقيض حكمه.

فإذا أوصل العقل والوهم من المقدمات إلى النتيجة رجع الوهم مفارقا للعقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والوهم ينكر نفسه أيضا. وكل وهمى خالف العقل فهو باطل والعقل لا يقتضى خلاف مقتضى آخر له والقياس المؤلف من الوهميات يسمّى "مغالطة" و"سفسطة".

---

(١) فى الأصل: الشرايع.

الثانى: "المشهورات"، وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف عموم الناس بها، إما لمصلحة عامة أو حمية أو أنفة أو انفعالات من عادات وآداب وشرائع[1] ومنها الآراء المحمودة، وهى قضايا لو خلى العقل وذاته دون حمية أو أنفة أو انفعالات من عادات وشرائع[2] وغيرها لم يحكم بها، مثل أن "الظلم قبيح" و"العدل حسن" و"كشف العورة فى السوق قبيح" و"لو قدرت ذاتك خلقت دفعة" لم يحكم فيها بشىء بخلاف الأوليات.

والمشهور قد يكون صادقا أوليا، وقد يكون فطريا وقد يكون كاذبا، كتقبيح الذبائح والفراء وأمثالها.

والشرع صرف عن أمثالها ولكل أمّة وصناعة مشهورات بينهم فيجوز أن يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند آخرين.

الثالث: "المقبولات"، وهى قضايا تؤخذ عمن يعتقد به الجمهور، إما لاتصالات فلكية لا لصفة توجب ذلك كبعض الملوك أولى السياسات غير[3] الكاملة أو لصفة توجب اعتقادهم، كالوحى والإلهام والمعجزات والكرامات والعلم والدين والعمل والشجاعة، وغير ذلك مما يوجب فى النبى أو الولى، وذلك كالقضايا التقليدية المأخوذة عن الأفاضل.

الرابع: "المخيّلات"، وهى قضايا تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا لا بالتصديق بل بالقبض والبسط سواء كانت صادقة أو كاذبة، كقولك فى الترغيب فى شرب الخمر أنها "ياقوتة سيّالة"، وفى النفرة عن العسل أنها

---

(١)، (٢) فى الأصل: شرايع.

(٣) فى الأصل: الغير وكلمة غير لا يدخل عليها (ال) التعريف.

"مرة مقيئة" . وكثير من الناس ينفرون عن الرذائل[1] بسببها ويقدمون على أمور هائلة بسماعها.

والفضلاء يستعملونها فى أغراضهم وخطاباتهم، وهى مفيدة فى المطالب الدنيوية والاخروية والقياس المؤلف منها يسمّى "الشعرى" .

قوله: ومنها قضايا مزوّرة مشبّهة.

أقول:

المشبّهات قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله أو لغيره وليست هى بأعيانها والاشتباه إما بتوسط اللفظ بأن يكون اللفظ فيها واحدا والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ له، كالعين، أو أخفى منه، كما يخفى فى النور المأخوذ بمعنى البصر وتارة بمعنى الحق عند العقل أو بحسب تركيب اللفظ، كقولك "غلام حسن" بالسكونين، أو لاختلاف دلائل[2] أدوات الصلات الدالة بالتركيب دون الانفراد، كقولك "ما يعلم الحكم فهو كما يعلمه" .

والذى يتوسط المعنى كالواقع بسبب إيهام العكس، كقولك "كل ثلج أبيض"، فيظنّ أن "كل أبيض ثلج"، أو لأخذ لازم الشىء مكانه، كقولك "الإنسان متوهم ومكلف"، فيظنّ "إن كل من له وهم فهو مكلف" وله تتمة تذكر فى المغالطات.

الخامس: "المسلّمات"، وهى قضايا يتسلّمها الخصم من صاحبه عند

---

(١) فى الأصل: دلايل.

(٢) فى الأصل: دلايل.

المناظرة أو يتسلّمها عند أرباب ذلك العلم ويبتنى كلام المناظرين عليها فى دفع صاحبه.

والمسلّمات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، أو عرفية، كتسليم الفقهاء أن التمثيل والاستقراء والاجماع والاستصحابين حجّة فى الفروع وتسليم المهندس أن النقطة لا جزء لها والخط طول بلا عرض، وغيره، ولأهل كل علم وصناعة مسلّمات والقياس المركب عنها يسمّى "الجدل".

السادس: "المظنونات"، وهى قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن الذى هو الحكم بأن الشىء كذا مع الشعور بإمكان مقابلة، كقولك "فلان يطوف ليلا، فهو سارق" للظن أن "كل طواف فى الليل سارق" والقياس المركب منه يسمّى "الخُطابة".

ولم يذكر الشيخ النوع الخامس والسادس. ولا يستعمل فى البرهان لا القضايا اليقينية الفطرية والمبنيّة على الفطريات فى الأقيسة الصحيحة.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[التمثيل]

التمثيل غيـر مفيد لليقين، وهو ما يدّعى فيـه شمول حكم لأمرين بناء على شمول معنى واحد لهما ثم يقرر أصحاب الجدل هذا النمط بطريقين:

أحدهما هو أن المعنى الشامل حيث عهـد كان مقترنا بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فيقترنان فى محل النزاع وهم فى حيّز الانقطاع عند مطالبة لميّة عدم جواز انفكاكهما فى موضع لم يعهده هذا المحتج.

والثانى هو أنهم يعدّون صفات ما وجـد فيه الحكم بالاتفاق الذى سمّوه "الأصل" أو "الشاهد" ولا ينقطع عنهم احتـمال جواز وصفٌ غفلوا عنه هو مناط الحكم. فربّ حكم متعلق بشىء لا يطلع عليه إلا بعد حين.

ثم يثبتـون أن ما وراء ما نسب إليه الحكم فى الأصل آحاده غيـر صالحة لاقتـضاء الحكم لتـخلف الحكم عن كل واحد فى مـوضع آخر. أو أن الذى نسب إليه الحكم استقل دون الأوصاف باقتضاء الحكم فى موضع آخر.

أما إلغـاء ما سوى الذى نسب إليـه الحكم لا يتمشّى لبـقاء احتـمال أن يكون فى الأصل لخصوصه وتشخيصـه لا لمعنى يجوز أن يتعدى، أو لمجموع الأوصاف وهو أحوط لاشتماله على العلة يقينا.

وعند النزول عن هذا، يجـوز أن يكون اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة، وكل مرتبة من العدد له مدخل. وأيضا يحتمل انقسام ما عيّنوه إلى قسمين لا يلازم إلا لأحدهمـا، ولا يوجد فى محل النزاع وهذا يقرب من الوجـه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط.

ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينجعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء إحدى العلتين إلى أيهما ينضم اقتضى الحكم، ويجوز أن يكون لحكم واحد عام أسباب كثيرة كما سنذكره فيكون فى ذلك الموضع معه صفة أخرى، فيقتضى الكل بالاجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام إلى عدّ الأوصاف أن التزم بعدّها فى الموضع الثانى وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام فى المواضع المتعددة بالعلل المتعددة، ويقيمون الحجّة عليه. ثم يرجع حاصل حجّتهم إلى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل.

وأيضا إذا جاز أن يكون الحكم واحد عام علل، لا تصحّ قاعدتهم أن العلة فى الشاهد علة فى الغائب، وكذا الشرط لجواز أن يكون لشىء عام أو مشخص شروط وعلل على سبيل البدل.

ومن قواعدهم أيضًا أن ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب فيقال إن كانت الدلالة له لذاته على الحكم العام، فنسبتها إلى ما فى الشاهد والغائب سواء، فلا حاجة إلى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة أو إثبات الدلالة فالكلام فى اعتبار الخصوص ما سلف.

أقول:

التمثيل إثبات حكم فى صورة جزئية بما وجد فى صورة جزئية أخرى تشاركها فى معنى جامع فيتعدى الحكم إليه، والفقهاء يسمّونه "قياسا" والصورة الثابت فيها "الحكم بالاتفاق"، أعنى المقيس عليه أصلا، والصورة الأخرى، أعنى اللاحق المقيس، "فرعا".

والمعنى المشترك بين الأصل والفرع علة جامعة، كقولك "العام مؤلّف

فهو حادث" قياسا على البيت، فحدوث البيت لأجل التأليف وهو موجود فى العام فيكون حادثا ورده إلى القياس، هو أن البيت حادث وكلما كان حادثا، فالتأليف علة للحدوث، ينتج أن التأليف علة للحدوث.

وكلما كان التأليف علة للحدوث فالعام حادث، لكن المقدم حق وهو كون التأليف علة للحدوث، فالتالى، وهو حدوث العام، حق وحدوده أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم. ويقرّرون كون المعنى المشترك بين الأصل والفرع، أعنى المعنى الجامع، كالتأليف علة للحكم بطريقين. الأول: "الطرد والعكس" فى اصطلاح قدماء الجدليين، و"الدوران" عند متأخريهم. فإن الحدوث لما وجد فى عدة من الصور الحاصل فيها التأليف الذى هو المعنى المشترك، وعدم فى غيره من الصور الخالية عن التأليف، فدار الحكم مع المعنى المشترك وجودا وعدما ودوران الأثر مع المؤثر وجودا وعدما يدل على علية الأثر للمؤثر فيكون التأليف مدارا للحدوث فهو علة له وهو فاسد.

فإنّا نمنع أن يكون كل مدار علة للدائر ومؤثرا فيه فإن الجزء الأخير من العلة وسائر الأجزاء والشروط مدار للمعلول لدورانه معها وجودا وعدما وليس شيء من هذه علة مع أن هذا استقراء ناقص فيجوز أن يكون حال ما لم يستقرأ يخالف حال ما استقرأ.

والطريق الثانى "الشركة والتقسيم"، فى اصطلاح قدماء أهل النظر وعند متأخريهم "الترديد" الذى لا يكون بين المتناقضين، كقولك "علة الحكم"، أعنى الحدوث، إما أن يكون المعنى المشترك وهو "التأليف" أو "الإمكان" أو "الجوهرية" أو "الجسمية".

ويبطلون ما عدا التأليف فيقولون "ليس علة الحدوث الإمكان"، وإلا

لكانت صفـات البارى تعـالى حادثة ولا الجوهرية والجـسمـية وإلا لكان كل جوهر وجسم كـذلك، فبقى أن يكون علة الحدوث هو التـأليف وهو فاسد، لأنّا نمنع انحصار علة الحدوث الإمكان فيما ذكرتم مع كثرة اللوازم والأعراض وحينئذ يجـوز أن يكون أمرا غير ما ذكـرتم مع أنه يجوز أن لا يكون الحدوث مـعللا بعلة، إلا أنه يجـوز أن يكون الـعلة المجـموع أو اثـنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة.

فإن كل مـرتبة من العدد لهـا خواص، سلّمنا أن التأليف علّتـه ناصة، فيجـوز أن يكون له قسمان: أمرى وعنصـرى، لا يلزم الحكم إلا لأحدهما، ولا يوجـد إلا فى مـحل النزاع وهو البـيت فلزم حـدوثه مع العنصـرى دون الأمرى سلّمنـا أن المعنى المشترك، أعنـى التأليف، علة للحـدوث وفى محل الوفاق، فلم يلزم أن يكون علة فى محل النزاع فإنه يجوز أن يكون خصوصية محل الوفاق شرطا لعلية المشترك وخصوصية محل النزاع مانعا من ذلك.

وإن عنيـتم بالعلة التـامـة، فمنع كـون كل مـدار علة تامـة وهو ظاهر البطلان ودعوى استقلال الوصف الذى عيّنوه فى موضع آخر لا ينفعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جـزءا واحدا لعلتـين إذا انضم إلى أحدهـما اقتـضى الحكم فإنه يجوز أن يكون للحكم الواحد العام عدة أسباب، كالحرارة التى قد تكون علّتها الشعاع والحركة ومجاور جسم حار على ما سيأتى.

وحينئذ يكون فى ذلك الموضع معه عـلة أخرى، فيقضى أن تكون العلة هى المجموع ويعود الكلام إلى عد الأوصاف فى محل النزاع أن التزم بعدها.

وهم ينكرون جـواز تعليل الحكم العـام به فى المواضع المتعـددة بالعلل الكثيرة ويقـيمون الدليل على ذلك ويقولون "لو جـاز أن يكون لحكم الواحد

المطلق علل متعددة لكانت المتحركية لها علة أخرى غير الحركة" ، وليس فليس.

وهذا تارة أخرى تمثيل مرجع حاصل حجتهم إلى التمثيل أيضًا فيثبتون بالتمثيل الناقص، ما يبتنى على التمثيل.

وقد علمت أن الحكم الواحد المطلق يجوز أن يكون له علل كثيرة، وحينئذ تبطل قاعدتهم التى هى أن العلة فى الشاهد الذى هو الأصل علة فى الغائب الذى هو الفرع، وكذا حكم الشرط فإنه يجوز أن يكون للشىء الواحد العام أو المتشخص علل وشروط كثيرة على سبيل البدل.

وقولهم: إن ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب أيضًا وهو فاسد، إذ لقائل أن يقول إن كانت الدلالة على الحكم العام دالّة لذاتها فنسبتها إلى ما فى الشاهد والغائب على السواء وحينئذ لا يحتاج إلى التمثيل وإن كان بخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة وإثبات الدلالة فلا يلزم من ثبوت الحكم فى الأصل ثبوته فى الفرع على ما عرفت الكلام عليه.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[انقسام البرهان إلى برهان لم وبرهان آنّ]

الحدّ الأوسط قد يكون علة نسبة الطرفين ذهنا وعينا، والبرهان الذى فيه ذلك يسمّى "برهان لم" وقد يكون علة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، أى يكون على التصديق فحسب، ويسمّى "برهان آنّ" لاقتصار دلالته على آنّية الحكم دون لِميته فى نفسه.

وقد يكون هذا الأوسط معلول النسبة فى الأعيان إلا أنه أظهر عندنا، كقولك "هذا الخشب محترق وكل محترق مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار".

أقول:

البرهان ينقسم إلى "لِمّى" و"آنّى"، فإن الحدّ الأوسط لا بدّ وأن يكون علة للأكبر، فإن كان مع ذلك علة لحصول الأكبر فى الأصغر ذهنا وعينا معا، أى أن الأوسط، يعطى عليه انتساب الأكبر إلى الأصغر فى نفس الأمر وفى تصديق العقل، فهو "برهان اللم"، كقولك "هذا الشخص متعفن الأخلاط" الذى هو الأوسط علة لحصول الحمى فى الشخص فى نفس الأمر.

ولا يشترط فى برهان اللم كون الأوسط علة لوجود الأكبر فى نفسه مطلقا، بل قد يكون كذلك كما فى المثال المذكور.

وقد يكون علة لثبوت الأكبر فى الأصغر مع أن الأوسط معلول لوجود الأكبر، كقولك "كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم".

فالحيوان الأوسط ليس علة لوجود الجسم الأكبر فى الخارج، بل هو معلول لوجوده فى الخارج، بل ثبوت الحيوانية للإنسانية علة لثبوت الجسم فى الإنسانية.

وأما إذا كان الأوسط علة للتصديق، أى علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فى الذهن دون العين، فيعطى علة الحكم للعقل دون الثبوت بالنسبة فى نفس الأمر يسمّى "برهان آنّ"، كقولك "هذا الشخص محموم وكل محموم فأخلاطه متعفنة، فهذا الشخص أخلاطه متعفنة".

فالحمى الأوسط ليس علة لحصول بعض الأخلاط للشخص، بل البعض الأكبر علة لحصول الحمى فى الشخص، بل الحمى الأوسط علة لحكم العقل بحصول التعفن للشخص ومثاله فى الكتاب وهو "هذا الخشب محترق وكل محترق مسّته النار، فهذا الخشب مسّته النار"، وانطباقه على ما قلنا ظاهر.

* * *

قال الشيخ:

فصل

[المطالب]

والمطالب منها مطلب "ما" ويطلب بها مفهوم الشيء و"هل"، ويطلب به أحد طرفي نقيض ما قرن به وجوابه بأحدهما و"أي"، ويطلب به التمييز و"لم"، ويطلب به علة التصديق، وقد يطلب به علة الشيء في الأعيان. فهذه هي أصول المطالب العلمية.

ومن فروعها "كيف" الشيء، وما يقال في جوابه "كيفية" مثل أن الشيء أسود أو أبيض و"كم"، وما يقال في جوابه يسمّى "كمية" كانت متصلة، كالمقادير، أو منفصلة، كالأعداد و"أين" الشيء، ويطلب به نسبة الشيء إلى مكانه و"متى"، ويطلب به نسبة الشيء إلى زمانه.

وقد يغني عنهما "أي" إذا قرن بما يطلب، كما يقال "في أي مكان هو؟" أو "في أي زمان هو؟" فيغني "أي" عن "متى"، و"أين"، وعلى هذا غيرهما.

ومن المطالب مطلب "من" الشيء ويطلب به خصوص ما عرف أنه عاقل لذاته.

أقول:

لما كان العلم منقسما إلى تصوّر وإلى تصديق، فالطلب إما أن يتوجه نحو اكتساب التصوّر وهما اثنان: "ما" و"أي" أو إلى التصديق وهما اثنان: "لِمَ" و"هل". فمطلب "ما" ينقسم إلى قسمين: أولهما "ما"، يطلب به

مفهــوم الاسم، فما لم يتصوّر مــفهوم الاسم لا يحكم عليه أصــلاً، كقولك "ما الخلاء؟" وثانيهــما "ما"، يطلب به حقيقــة الذات إذا عرف وجودها فإن المقول عليه الحقيقة إنما هو عند الوجود، وقبله لا يقال له حقيقة بل مفهوم.

والمراد بقولهم إنّا نفــهم الحقيقــة دون الوجود، هذا المعنى والحقيــقة من حيث هي لا تعقل ويشك في وجودها، بل لما عرض له أنها حقيقة.

والشيء قــبل الوجود يســمّى "مفــهومــا"، وعند الوجود يســمّى ذلك المفهوم بعينه "حدّا" أو "رهما". المطلب الثاني "أي" ويطلب به تمييز الشيء عمــا يشاركه في الجنس، أو الوجــود، وبالجملة عــما يميّــزه في أمر ذاتي أو عرضي، كقولك "أي جسم هذا؟" و"أي حيوان هو؟".

وأما مطلب التصديق فاثنان:

أحدهما "هل" ويطلب به التصديق بأحد طرفي النقيض وهو إما بسيط أو مركب فالبــسيط يطلب به وجود الشيء أو لا وجوده، كــقولك "هل الجن موجود، أم لا؟".

والمركب يطلب به حــال الوجود أهو موجــود على صفــة كذا أو ليس، كقولك "هل الأنبياء صادقــون؟" بمعنى "هل هم موجودون على تلك الصفة التي هي وراء الوجود، أم لا؟".

الثــاني "مطلب لِم" ويطلب به علة الشيء، وهو قــسمــان: أحدهمــا بحــسب القول، وهو الذي يطلب به الحــدّ الأوسط المقتــضي للجزم بــصدق القول في القيــاس، كقولك "لم كان العالم حادثا؟" فــيقال "لانه ممكن وكل ممكن حادث، فالعالم حادث".

الثـانى، ما يكون بحـسب الأمر نفـسه وهو الذى يطلب به علـة حدّى النتيجة فى نفس الأمر، أى علة وجود الشىء فى نفسه من وجوده مطلقا، أو على حال من الأحوال، كقولك "لِمَ كـان المغناطيس يجذب الحديد؟"، فهذه هى أمهات المطالب.

وأما مطلب "كيف" و"كم" و"أين" و"متى" فهى فروع يستغنى عنها بمطلب "هل المركب" و"أى". فـإن السائل إذا سـأل "كيف كـون زيد وكم طوله وأين مكانه ومـتى زمان وجوده"، فـيقـوم مقـام الأول "هل وجد زيد أبيض، أو لا؟" و"على أى كـون هو؟" ويقوم مـقام الثانى "هـل وجد زيد وطوله أربع أذرع، أو لا؟" و"على أى مقدار هو؟" ويقـوم مقام الثالث "هل وجد زيـد وهو فى البيت، أو لا؟" و"هو فى أى مكان هو؟" ويـقوم مـقام الرابع "هل وجد زيد فى هذا اليوم، أو لا؟" و"فى أى زمان هو؟".

وما يقال فى جـواب "كيف" يسمّى "كيفيـة" مثل أن الشىء أسود أو أبيض. وما يقال فى جواب "كم" "كمية"، إما متصلة كالمقادير، أو منفصلة كالأعداد، ويطلب بـ "أين" نسبـة الشىء إلى مكانه و"متى" نسبة الشىء إلى زمانه. و"من" يطلب به خـصوص ما عرف أنه عـاقل لذاته، ومطلب "ما" بحسب مفهوم الاسم يتقدم على الذى بحسب الحـقيقة إذ من لم يفهم مفهوم الاسم لا يطلب الحـقيقـة الموجودة وعلى هل الـبسيطة والمركـب، فإن من لا يفهم مفهـوم الاسم، ولأى شىء وضع، لا يسأل عن وجوده مطلقا ولا على حال هو موجود بحال كذا وعلى مطلب "لم" إذ من لا يفهم مفهوم اللفظ لا يطلب العلة فى انـتسـابه إلى غـيره، أو العلة فـى وجوده فى الخـارج أو فى اتصافه بصـفة كذا. ومطلب "هل البسيط" يتقـدم على مطلب "ما" بحسب

الحقيقة، إذ الطالب لحقيقة شيء إنما يطلب أمرا موجودا، فيتقدم علمه بوجوده ويكون بمطلب هل البسيط نعم يجوز وجود الشيء فى ذاته مع الجهل بوجوده، فيطلب معنى مفهوم الاسم الدالّ عليه.

فإذا أجيب عن مفهوم الاسم، كان الجواب حدّا بحسب الاسم، وعند معرفة وجوده يصير الجواب حدّا بحسب الحقيقة، والجواب الواحد يكون حدا بحسب المفهوم والحقيقة بالنسبة إلى شخصين أو شخص واحد فى وقتين.

***

قال الشيخ:

المقالة الثالثة

المغالطات وبعض الحكومات

بين أحرف إشراقية وبين أحرف المشائين

وفيها فصول

الفصل الأول

المغالطات

إنه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه وهو أن لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. ومما يتعلق بذلك أن لا ينتقل الحدّ الأوسط بالكلية إلى المقدمة الثانية أو لا يكون متشابها فيهما أو لا يكون مقولا على الكل، كقولك "كل إنسان حيوان والحيوان عام" لينتج "أن كل إنسان عام".

وهو خطأ قد نشأ من إهمال المقدمة الثانية وكون الحيوان فى المقدمة الثانية غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتعدى أو لا يكون أحد الطرفين فى النتيجة على ما ذكر فى القياس. فإذا حفظت ما مضى أمنت من الغلط فى هذه الأشياء.

وقد يقع الغلط بسبب المادة، كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو أن تكون النتيجة بعينها موردة فى القياس مغيرة فى اللفظ.

أو كما تكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها أولى من تبيينها بالنتيجة أو تكون المقدمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم أو تركيب أو تصريف يحتمل الوجوه.

وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب وتأخرها وتكثرها؛ وكذا الجهات كما يظن أن قولنا "ليس بالضرورة" و"بالضرورة ليس" سواء وهو خطأ، فإن الأول يصدق على الممكن دون الثانى وليس قولنا "لا يلزم أن يكون" كقولنا "يلزم أن لا يكون". وما ليس بممكن قد يكون ضرورى العدم أو الوجود بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون.

فإنه بعينه ممكن الكون إلا أن يعنى بالإمكان ما ليس بممتنع وهو الإمكان العام، فإنه لا ينقلب موجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبة.

وإذا جعلت السلوب، على ما قلنا أجزاء، ولا يستعمل الزائد، وعدلت إلى اللفظ الإيجابى بحسب طاقتك لئلا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلّطة جدا.

وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ "البعض السورى" مكان "البعض" الذى هو الجزء الحقيقى، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان الآخر.

وقد يقع بسبب إيهام العكس، كمن حكم أن "كل لون سواد" بناء على أن "كل سواد لون" أو بسبب تركيب المفصل كقولك "زيد طبيب وجيد"، فيأخذ أنه "طبيب جيد".

أو لتفصيل مركب، كقولك "الخمسة زوج وفرد" فنقول "إنها زوج وإنها فرد" أو بسبب ما يظن أن أحد المتلازمين بعينه هو الآخر.

أو أن أحدهما علّة الآخر ولا يعلم أن من المتلازمات ما ليس بينهما إلا الصحبة، كاستعدادى الضحك والكتابة فى الإنسان.

وهذه المغالطة كثيرا ما تقع لمن لم يترسّخ فى العلوم فيأخذ ما مع الشىء مكان ما به الشىء. وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد.

كما يقال "إن لم تكن الأبوّة دون النبوّة دون الأبوّة"، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا، وهو فاسد فإنهما يكونان معا، والتوقف الممتنع إنما هو إذا كان كل واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه.

وما ظنّ بعض أهل العلم أنه، لا يتصوّر أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة. لينتقض عليه المتضايقين، فإنه لا يتصوّر وجود كل واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة.

وحجّته أن كل واحد منهما أن استغنى عن الآخر، فيصحّ وجوده دونه وإن كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر.

وإن كان لأحدهما مدخل فى وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معيّة. وهذا إذا منع لا يقدر على إقامة الحجّة عليه. ثم أنه بعينه متوجه فى المتضايفين فى وجودهما العينى وفى وجوب تعقلهما معا أيضا وربما يستثنى هذا القائل المتضايفين على القاعدة.

ومن جملة المغالطات أن تثبت قاعدة بحجّة ويستثنى عنها شىء تكون نسبة الحجّة إليه وإلى غيره، مما يدخل تحت القاعدة سواء، دون حجّة وهذا

غرضنا فى إيراد هذه المباحثة العلمية، والإرشاد لا القدح، ليعلم مغلطتان فى حجّة واحدة وليطلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فلا يتصوّر إلا مع المعية. وليس من شرط كل ما له مدخل، التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة، المدخل.

ومما يوقع به الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر فى شىء معنى عاما ليثبت فى مشاركة فيه، كمن يقول "السواد إنما يجمع البصر لكونه لونا" ليتعدى إلى البياض.

وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة أو أخذ مكان ما بالقوة مكان ما بالفعل وأخذ مكان ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر.

وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أموراً عينية، كمن يسمع أن الإنسان كلى، فيظن أن كونه كليا أمر يحمل عليه لاتصافه به فى الأعيان وأخذ مثال الشىء مكانه وأخذ جزء العلة مكانها وأخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له.

وإجراء طريق اللاأولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول "ليس الإنسان بوجوب التنفس أولى من السمك بعد اشتراكهما فى الحيوانية"؛ وكذا أجزاء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات، كقولك "ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد اشتراكهم فى الإنسانية، فلا ينبغى أن يتخصص أحدهما به".

ولا يعلم ان هاهنا أسبابا غائبة عنا يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفى النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجرى هذا

فإن بعض أشـخاصه قد يكون أولى بأمـر لكماله فى نفسـه، وأما كيفـية هذا الكمال فسيأتى فيما بعد.

ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليـبتنى عليه ثبوت شىء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلة المبالات بالحيثيات، كما يقول "كل أبيض داخل فى مفهومه البياض، وزيد أبيض" ليتعدى إليه دخول البياض فى حقيقته، فإن البياض داخل فى الأبيض من حيث إنه أبيض لا من حيث إنه إنسان أو حيوان أو غيرهما، فلا يمكن تعديته إلى ما تحت الأبيض.

ومما يوقع الغلط تغـيـيـر الاصطلاح فى مـوضع النقض عن المحل الذى أطلق فيما وقع عليه النقض دفـعا للنقض. ومن ذلك ما يقال إن مماثل المماثل مماثل، فإن هذا لا يلزم إلا إذا كانت المماثلة من جـميع الوجوه وإذا كانت من وجه واحد، فيلزم أيضًا أن يكون مماثل المماثل من ذلك الوجه مماثلا.

وأما إذا لم تتـحد الجـهة فلا يلزم إذ يـجوز أن يماثل شىء شـيئـا بأمر ويماثل غيره بأمر آخر. والمساوى للمساوى مساو أيضًا، إذا كانت المساواة من جميع الوجوه.

وأما إذا اختـلفت جهات المساواة، كـالجسم الذى يساوى بطوله جسـما وبعرضه جسما آخر، فـأخذ مساوى الشىء من وجه لا يلزم أن يساوى لشىء ما للمساوى الآخر من وجه آخر وليس لأحد أن يدّعى أن المساواة لا يجوز أن تطلق إلا على أن تكون من جـمـيـع الوجوه، فـإنه يجوز أن يكون جـسمـان متساويان فى الطول فقط.

ومن ذلك أخذ العـدم المقابل مكان الضد كـالسكون، فإنه عدم مـقابل لأنه عدم الحركة فـيما يتصوّر فيـه الحركة وكذا العمى، فإنه عـبارة عن انتفاء

البصر فى حق من يتصوّر فى حقه البصر، فإن الحجر لما لم يتصوّر فى حقه البصر لا يسمّى أعمى.

أقول:

قد عرفت الأشكال القياسية وشروطها والضروب المنتجة، وأن كيفية وضع الحدّ الأوسط بين الحدّين الآخرين يسمّى "شكلا". فالغلط الواقع فى القياس بسبب ترتيبه، فإن لا يكون من هيئة ناتجة بأن لا يكون من ضرب منتج لاختلال بعض شرايط أو لإغفال مراعاة الجهة، كما تقدم تفصيل ذلك.

ومما يتعلق بذلك، أن لا ينقل الحدّ الأوسط بكليته إلى المقدمة الثانية، كقولك "الإنسان له شعر وكل شعر ينبت" لينتج "أن الإنسان ينبت"، والغلط أن المحمول فى الصغرى بتمامه غير موضوع فى الكبرى؛ وقد يكون الأوسط غير متشابه فى المقدمتين وهو معدود فى الغلط الواقع فى الصورة، كقولك "الإنسان وحده ضحّاك وكل ضحّاك حيوان" لينتج "كل إنسان وحده حيوان".

والغلط فيه أن الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة إلى الإنسان فالموجبة "كل إنسان ضحّاك" والسالبة "لا شىء من غير الإنسان بضحّاك". فإن ضممت الموجبة إلى الكبرى هكذا "كل إنسان ضحّاك وكل ضحّاك حيوان" فينتج "كل إنسان حيوان" وهو صادق.

وإن ضممت إلى الكبرى السالبة لم ينتج القياس شيئا إذ شرط الصغرى أن تكون موجبة.

قوله: أو لا يكون مقولا على الكل.

أقول:

من جملة المغـالطات ما يقع بسبب اختلاف الأوسـط فى المقدمة بأن لا يكون مقولا على الكل، كقولك "كل إنسان حيوان والحيوان عام" لينتج "كل إنسان عام"، والخطأ فـيه قد نشأ من إهمال المقدمـة الثانية، فإن الحيوان فـيها غير مقول على الكل، بل هو مختص بالحقيقة الذهنية، فلا يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر ولو أخذت الكبرى كلية محصورة لكذبت.

وقد لا يؤخـذ موضوع النتـيجة علـى ما ذكر فى القـياس، كمـا يقال "الفلك المحدّد للجهات جسم ليس فوقه جـهة، وكل ما كان كذا لا يحترق" ينتج "كل فلك لا يحترق"، وليس ذلك موضوعـا فى الصغرى إذ ليس فيها "كل فلك" فـإنه كـاذب فإذا حـفظت هذا أمنت من الغلـط فى أمثـال هذه الأشياء.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب المادة.

أقول:

الغلط إما أن يكون فى مـادة القياس أو فى صورته أو فـيهما مـعا. أما الذى بسـبب المادة فـالذى ذكـر منه فى الأول، هـو المصـادرة على المطلوب الأول، وهو أن يكون الأصـغـر والأوسط شـيئـا واحـدا يعـبّر عـنه بلفظين متـرادفيـن، كقـولك "الإنسان بشـر وكل بشر ضـحّاك" ينتج "أن الإنسـان ضحّاك". فالكبرى هاهنا والمطلوب شىء واحد من جهة المعنى.

قوله: أو كما تكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها.

أقول:

ومن الغلط المتعلق بالمادة أن تكون المقدمة أخفى من النتيجة، أو مثلها، وحينئذ لا يكون تبيين النتيجة بالمقدمة أولى من العكس مثال ما تكون المقدمة أخفى. قولك "هذا الشيء جوهر لأنه جزء الجوهر، وكل ما هو جزء الجوهر فهو جوهر" ينتج "أن الشيء كذا جوهر".

وهذا إنما يصحّ بعد تصوّر الشيء بجميع أجزائه فإن ذلك الشيء إذا كان هو الأبيض الذى هو جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه مع أن البياض جزء الأبيض من جهة أنه أبيض، فيكون الأبيض جوهرا من جهة محل البياض لا من جهة المحل والبياض، وحينئذ لا يلزم من حمل الجوهر على الجزءين أن يكون البياض جوهرا إلا إذا حمل على الشيء الجوهر من جميع الوجوه.

وأما مثال ما تكون المقدمة مساوية للنتيجة قولك "كل إنسان بشر وكل بشر ناطق، فكل إنسان ناطق".

قوله: أو تكون المقدمة كاذبة.

أقول:

من جملة الغلط فى المادة ما يكون بسبب كذب المقدمات فى أنفسها لاشتباهها بالصادقة، فلا يلتفت إليها العقل وإلا فالعقل لا يقبل الكاذب إلا لمناسبة بين الصادق والكاذب لاشتباه لفظى أو معنوى.

أما اللفظى، فقد يكون الاشتباه لفظ بلفظ إما بسبب اشتراك أو مجاز. والاشتراك له أقسام:

منها ما يقع بسبب نفس اللفظ المشترك، كقولك "الواجب لذاته أن كان موجودا غير ممكن كان ممتنعا، وإن أمكن كان ممكن العدم إذ كل ممكن الوجود ممكن العدم، فالواجب لذاته ممكن العدم".

وجوابه: إن لفظ الإمكان يشترك بين العام والخاص، والواجب إنما هو ممكن بالمعنى العام وليس بممكن العدم بهذا المعنى فقط، بل هو إما واجب الوجود أو ممكن العدم ولا يمكن بالمعنى الخاص إذ ما ليس بممكن هذا المعنى لا يلزم أن يكون ممتنعا، بل هو إما واجب أو ممتنع.

ومنها ما يقع بسبب الألفاظ المتشابهة، كقولك "بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان" حتى ينتج "بعض المنقوش حيوان"، وهو كاذب، فإن الفرس ليس بصادق على المنقوش إلا بالاشتباه اللفظى المجازى.

ومنها ما يقع بسبب الألفاظ المشكّلة المجازية، كقولك "إن البارى تعالى نور وكل نور محسوس"، ينتج "أن البارى تعالى محسوس" ووجه الغلط إنما وقع لأن واضع اللفظ وضع لفظ النور للنور الحسى ثم استعمل فى النور العقلى أيضًا بطريق المجاز وفيه نظر.

ومنها مما يكون بسبب هيئة اللفظ كالقائل مثلا، فإنه على صيغة الفاعل فقد يظنّ أن المقبول فعل له.

ومنها ما يكون بسبب تصريف اللفظ، كقولك "ضرب زيد" بالسكون، وحينئذ يجوز أن يكون زيد ضاربا ويجوز أن يكون مضروبا.

ومنها ما يكون بسبب الوقف والابتداء، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾(1)، فإن الوقف على الله يوجب أن يكون الواو فى

---

(1) سورة آل عمران - آية ٧.

الراسخين للابتداء، وحينئـذ ينحصر علم التأويل فى الله تعالى والوقف على الراسخـين يوجب كونها للعطف ولا يـنحصر علم التـأويل فى الله تعالى بل الراسخون يعلمونه أيضًا.

ومنهـا ما يكون بـسبب تصـريف الكنايات، كـقولـك "كل ما يعلمـه الحكيم، فهـو كما يعلمـه"، فيجوز أن يعـود الضميـر فى تعلّمه إلى الحكيم ويجوز أن يعود إلى مـا يعلّمه، وعوده إلى الحكيم يغاير عـوده إلى ما يعلّمه فإن الحكيم يعلم الحجـر فيكون حجرا، فتكذب القضيـة بخلاف عوده إلى ما يعلمه.

ومنها ما يكون بسبب العطف، فـإن حرف العطف يدلّ تارة على جميع الأجزاء وأخرى على جميع الصفات، كقولك "الخمسة زوج وفرد".

فإن أريد به جميع الأجزاء واجتماعهـا كان حقا، إذ الخمسة حاصلة من عدد زوج هو اثنان ومن فـرد هو الثلاثة، وإن أريد به جمـيع الصفات، فـهو كذب لامتناع صفة الزوجية والفردية فى الخمسة، وهو المراد بقوله السهروردى "أو تركيب".

وأما اشتباه اللفظ بالمعنى، فكقولهم "إن الاسم هو المسمّى"، وإذا حقق الحال سلّم أن اسم السـماء قول يتلفظ بـه وليس المسمّى من السمـاء كذلك، والنار محرقة واسمها لا يحرق، وأما الاشتباه المعنوى فله أقسام وستأتى.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب.

أقول:

من جملة المغالطات ما يقع بسبـب تقدم السلوب وتأخرها على الجهات

وتكثـرها، وكذا الجهـات فإنه ليس كـما يظنّ أن "ليس بالضـرورة ليس كل إنسان كـاتبا" مـساو لقـولنا "بالضرورة ليـس كل إنسان كـاتبا". وإن الأول صادق على الممكن، كما فى المثال المذكور، والثانى يكذب عليه.

وسوالب الجهـات والسوالب الموصوفة بـالجهات أخذ كل واحد مـنهما مكان الآخر غلط ظاهر، فـإن السالبة الضرورية غـير سالبة الـضرورة، وكذا السالبة الوجودية غير سالبة الوجود وكذا سائر الجهات.

وقد عرفت فـيما تقدم اختلاف المعنى عند تكثـر السلوب، فإن أفرادها سلوب وأزواجهـا إثبات فـإن سلب السلب إيجاب وقـولنا "لا يلزم أن يكون الممكن العام أو الخـاص" ليس كقولنا "يلزم أن لا يـكون الذى هو الممتنع"، فإن ما ليس ممكن قـد يكون ضرورى الوجود، أو ضرورى العـدم بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون الخاص، فـإن ذلك بعينه ممكن الكون اللهم إلا أن يعنى بذلك إلا مكان العام وهو ما ليس بممتنع.

فحينئذ لا تنقلب مـوجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبـة، على ما عرفته فى مباحث الإمكان. وإذا جعلت السلوب أجـزاء للمحمول أو الموضوع على ما قلنا وجـعلت القضايا كلها مـوجبة ولا يستعـمل الزائد على ذلك حتى لا تتكثر السلوب والتراكيب اللفظية الموجبة، فتأمل المغالطات فإن السلوب مغلطة جدا.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب السور.

أقول:

قد يقع الغلط بسبب أخذ "البعض السورى" مكان "البعض الحقيقى"،

كقـولهم "بعض الزنجى أسـود"، فيـجوز أن يكون أسنانه ويجـوز أن يكون بعض أشخاص الإنسان، فإن أخذ أحدهما مكان الآخر مغلط. ومن الغلط أن يؤخذ حكم كل واحد مكان الكل المجموعى فإنه ليس حكم قولنا "كل واحد من الناس يشبعه رغيـف" حكم قولنا "كل الناس"، بمعنى الكل المجموعى، "يشبعه رغيف خبز"، فإن الأول صادق دون الثانى.

وقد يقع الغلط بسبب إيهام العكس، كمن حكم أن "كل لون سواد"، بناء على ما سمع أن "كل سواد لون"، ومثله من سمع أن "كل ما فى الجهة موجود"، فحـكم أن "كل موجود فى الجهة"، ويناسبـه قول القائل "الفلك متناه وكل متناه ينتهى إلى خلأ، أو مـلأ" فينتج "أن الفلك ينتهى إلى خلأ، أو ملأ".

والغلط جاء من إيهام العكس فى الكبـرى إذ الصادق "أن كل خلأ، أو ملأ، مـتناه" ولا يلزم صـدق عكسه، وهو "كل مـتناه ينتهى إلـى خلأ، أو ملأ".

ومن الغلط ما يكون بسـبب تركيب المفصل، وهو الذى يصدق مـفصلا لا مركبا، كقولك "زيد طبيب وجيد" فـتأخذ أنه "طبيب جيد" فيكون الجيد صفة للطبيب ويصدق على النفس الجوهرية والقوة أيضًا على سبيل التفصيل.

فإذا قيل: إن "النفس جـوهر بالقوة" على سبيل التركيـب، فهو كاذب لدلالته على النفس بالفعل غير جوهر، وليس كذا.

ومن الغلط ما يكون بسبب تفصيل مـركب، وهو الذى يصدق مركبا لا مفصلاً، كقولك "الخمسة زوج وفرد" فيقول القائل: "إنها زوج وإنها فرد".

ومن الغلط ما يقع بسبب أخذ أحد المتلازمين بعينه أنه هو الآخر، أو زعم أن أحد المتلازمين ليس بينهما إلا الصحبة فحسب، كاستعداد الكتابة والضحك فى الإنسان مع أن أحدهما علة للآخر.

وتقع هذه المغالطة كثيرا لمن لم يرسخ قدمه فى العلوم فيأخذ مع الشىء مكان ما به الشىء فلا ينبغى أن يغفل عنها. وعلى هذا يبتنى كثير من الدور الفاسد، كقولهم "إن لم تكن الأبوّة دون البنوّة والبنوّة دون الأبوّة" يلزم أن يكون كل واحد منهما متوقفا على الآخر، وهو دور، وذلك محال. وجوابه أنهما يكونان معا وحينئذ لا يلزم المحال.

فإن التوقف الممتنع إنما يكون إذا كان كل واحد منهما بالآخر لا مع الآخر، كما هو الواقع من حال المتضايفين، فإنه لو كان كل واحد منهما بالآخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه، وليس الأمر كذا.

وأما الذى ظنّه بعض العلماء أنه لا يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر، لأنه إن استغنى كل واحد منهما عن الآخر فيمكن وجود كل واحد منهما بدون الآخر، فلا يكون معا وإن كان لكل واحد منهما مدخل فى وجود الآخر، فيلزم توقف كل واحد منهما على الآخر، فلا معية.

وكذلك إذا كان أحدهما علة للآخر فقط وهو منقوض بالمتضايفين، فإنه لا يمكن وجود كل منهما إلا مع الآخر فهما معا فى العين والذهن. وربما استثنى القائل من القاعدة التى هى أن الشيئين لا يتصوران يكون كل واحد منهما مع الآخر المتضايفين من غير حجّة مع عمومها لجميع الصور.

ومن المغالطات أن يبيّن القائل قاعدة بحجّة من الحجج ثم يستثنى عنها

شيئا مع استواء نسبة الحجّة إليه وإلى غيره مما يدخل تحت تلك القاعدة بالسوية من غير حجّة.

وهذا هو الغرض فى إيراد هذه المباحث والإرشاد إليها لا القدح ليعلم مغلطتان فى حجّة واحدة وتطلع الباحث الطالب على جواز أن يكون شيئان لكل واحد منهما مدخلا فى وجود الآخر، وحينئذ لا يمكن وجودهما إلا مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل فى العلية التقدم والعلية مطلقا، وكذلك ليس من شرط وجوب الصحبة أن يكون لأحدهما مدخل فى العلية.

قوله: ومما يوقع الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر فى شىء معين عام.

أقول:

من جملة المغالطات أخذ لازم الشىء مكان ذلك الشىء وذلك مثل قول القائل: "إن السواد إنما كان جامعا للبصر لأنه لون"، فحينئذ نحكم أن "كل لون جامع للبصر"، حتى يتعدى الحكم إلى غير السواد من البياض والحمرة وغيرهما ومما يناسب هذا إعطاء حكم للشىء للازم.

أما بحيث يتعدى إلى مشاركاته العامة، كقولك "الإنسان حادث لكونه جسما، وكل جسم حادث، فالإنسان حادث"، وهو خطأ لجواز أن تكون علة الحدوث كونه إنسانا أو جسما عنصريا، فلا يتعدى الحدوث إلى جميع الأجسام.

وهذا الجنس يستعمله الفقهاء فيضيفون الحكم إلى الأمر العام فيقولون "الحركة لا يمكن بقاءها[1] لأنها عرض": فيلزم البياض والسواد والطعوم والروائح[2] وغيرها من الأعراض كذلك.

---

(١) فى الأصل: بقائها.

(٢) في الأصل: الروايح.

وإذا فُتح هذا الباب فلك أن تقول "الحجر جماد" لأنه موجود أو شىء، فيلزم منه أن كل موجود أو شىء جماد، وهو ظاهر البطلان.

قوله: وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة.

أقول:

من الغلط أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة. كقولهم: "إن الهيولى بالقوة، فيلزم أن تكون ذاتها نفس القوة"، فيحكم بسببه أن "الهيولى معدومة"، وهو غلط من جهة أن الهيولى بالقوة لا بالنسبة إلى ذاتها، بل ذلك بالنسبة إلى ما يقبلها من الصورة والأعراض وهى فى ذاتها جوهر والقوة نفسها ليست بجوهر، فهى من حيث الجوهر حاصلة بالفعل، وإن توقف حصولها على علل.

فليس من شرط كل ما حصل بالفعل أن لا يكون له علة وإذا جعل قياسا فالغلط ناشئ من عدم نقل الأوسط بكليته، كقولك "الهيولى ذات قوة وكل قوة عدمية فى ذاتها"، ينتج "أن الهيولى عدمية فى ذاتها".

ومن الغلط ما يكون سبب إعطاء ما هو معدوم أحكام ما هو موجود. فمنه أخذ ما بالقوة مكان ما هو بالفعل، كقول صاحب الجزء الذى لا يتجزأ[1] "لو كان الجسم المتناهى قابلا للقسمة إلى غير النهاية لزم أن يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين"، وهو محال.

ووجه الغلط من ظنه أن القسمة غير[2] المتناهية فى الجسم حاصلة بالفعل، وليس كذلك، إذ القسمة إنما هى بالقوة فلا يلزم المحال.

---

(١) فى الأصل: يتجزء.

(٢) فى الأصل: الغير.

ومن الغلط أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض أو بالعكس كقولهم "إن القاعد فى السفينة الجارية متحرك وكل متحرك لا تبقى أجزاؤه[1] كل منها على مكان واحد"، فينتج المحال، وهو "القاعد فى السفينة كل منها على مكان واحد"، وهو من باب سوء التأليف.

قوله: وأخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية أمورا عينية.

أقول:

من جملة المغالطات ما هو سبب الاعتبارات الذهنية إذا أخذت عينية واقعة فى الخارج، وله أقسام:

فمن ذلك قولهم إن الوجود وصف للماهيات واقع فى الأعيان، والوجود نسبة إلى الماهية المتصفة به ولنسبة الوجود وجود، ثم للوجود نسبة أخرى، ولهذه النسبة وجود، وكذا إلى غير النهاية، فيلزم اجتماع سلسلة مرتبة مجتمعة معا إلى غير النهاية، وهو محال.

وجوابه: إذا أخذ الذهنى عينيا، وكذا قولهم: أن كذا ممتنع فى الأعيان وامتناعه أمر واقع فى الأعيان فيكون الموصوف بالامتناع واقعا فى الأعيان، فالموصوف بالامتناع الموجود فى الخارج موجود فى الخارج فالممتنع فى الخارج موجود فى الخارج.

وجوابه إن الامتناع اعتبار ذهنى لا هوية له فى الخارج. ومن ذلك قولهم: لو كان العدم متصورا لكان متميزا وكل ما هو كذا فهو موجود فى الخارج. فينتج: لو كان العدم متصورا كان موجودا فى الخارج. والتالى باطل، فكذا المقدم.

---

(١) فى الأصل: أجزائه.

وجوابه: إن تالى الصغرى، أعنى التمييز، إن كان متميزا فى الخارج فيمنع الصغرى، إذ لتصور، وهو مقدم الصغرى، لا يلزم أن يكون متميزا فى الخارج، وإن كان هو متميزا فى الذهن صدقت القضية ويكون المتميّز الموضوع فى مقدم الكبرى أن كان هو الخارجى لم يتكرر الأوسط، وإن كان الذهنى منعنا الكبرى، إذ ليس فى كل متميّز فى الذهن موجودا فى العين، إذ الممتنعات، وكثير من المخيّلات والاعتبارات الذهنية، متميّزة فى الذهن وليست موجودة فى الخارج.

وهذه المغالطة كثيرة الوقوع فى العلوم، لا سيّما فى كتب المتأخرين، فاحذرها. وكمن يسمع أن الإنسان كلى فيظن أن كونه كليا أمر يحمل عليه لاتصافه فى الأعيان، وليس كذلك، إذ الكل ليس إلا فى الذهن على ما هو.

ومن الغلط أخذ مثال الشىء[1] مكانه، كمن حكم فى الصورة الذهنية المأخوذة من النار أنها محرقة فى الذهن، إذ النار الخارجية محرقة ومن الغلط أخذ حكم العلة نحوها، كقولك: "إن السمع والبصر يعللان بالحياة لا غير" وليس كذلك، وإنما يعللان بها مع الآلات البدنية.

وأما أخذ جزء العلة علة لجزء الجملة، كقولك: "إن الحجر الفلانى يرفعه ألف رجل فرسخا"، فيظنّ السامع أن الواحد منهم يرفعه من المسافة المذكورة بنسبة الواحد من الالف.

ومن الغلط أخذ ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له. وهذا الغلط يكون بسبب الفرض إذ المحال بما لزم من نفس الفرض لا مما لأجله الفرض، كقولهم فى امتناع إلاهين: إنهما لو وجدا وأوجد أحدهما حركة فى جسم

---

(١) فى الأصل: الشئ.

والآخر سكونا وإن لم يقع مقدورهما كان الجسم غيرَ متحرك ولا ساكن وإن وقع كان الجسم متحركا وساكنا معا، وهما محالان، وإن وقع أحد المقدورين دون الآخر، كان الآخر عاجزا. والأقسام كلها باطلة فالإله واحد.

وحل الغلط أن المحال إنما لزم من فرض اختلاف إرادتهما[1] لا من نفس وجود إلاهين أو كان لازما من المجموع دون أجزائه لا يقال أن فرض خلق كل واحد منهما الحركة والسكون ممكن، ونحن إنما فرضنا الممكن، فيقال: أن الممكن ربما امتنع بسبب من خارج من وجود مانع أو مزاحمة ضد فإن السواد والبياض ممكن وجودهما فى المحل المعين على الانفراد بخلاف اجتماعهما. فإنه محال لتأدية إلى محال وهو اجتماع الضدين.

ومن المغالطات إثبات أحد النقيضين لبطلان دليل نقيض التالى، كقولهم: إذا بطلت أدلّة حدوث العالم ثبت قدمه.

وحل الغلط أنه إنما يلزم ذلك من إبطال نقيضه لا من إبطال دليل نقيضه، لجواز أن يكون النقيض صحيحا مع بطلان الدليل وعجز الخصم عن إبطال الدليل غير دالّ على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشىء لا يدلّ على بطلان ذلك الشىء.

قوله: وإجراء طريق اللاأولوية عند اختلاف النوع.

أقول:

من جملة المغالطات إجراء اللاأولوية مطلقا عند اختلاف الأنواع، كما يقال "إن الإنسان ليس أولى بوجوب التنفس من السمك بعد اشتراكهما فى

(١) فى الأصل: إيرادتهما.

الحيوانـية" ، وإنما يصحّ هذا إذا كانا من نوع واحد وإن المقـتضى فيهـما يكون أمرا متـفقا بالماهيـة، وكمن يقول: أن عرضـا لا يقوم بعرض فإنه ليس قـيام أحـدهما بـالآخر أولى من العـكس. وإنما يصحّ هذا عند اتفـاق النوع، وإلا فالملاسة قائمة بالسطح دون العكس مع عرضيتهما.

وإجراء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات والحركات غلط، كقولهم: ليس زيد بالطول أو بالسواد أولى من عمـرو بعد اشتراكهما فى الإنسـانية. وحينئذ فلا يختص ذلك بأحدهما دون الآخر، ولا يعلم أن هاهنا أسـبابا اتفاقية غائبة عنا لا بدّ وإن يجب أو تمتنع بها أمور ممكنة، كما سنبرهن عليها فيما بعد.

وكذلك لا يجرى هذا فى النوع الواحد المـتفاوت بالكمال والنقص، إذ بعض أشخاصه ربما كان أولى بأمر لكماله فى ذاته، وسـيأتى فيما بعد أحوال هذا الكمال.

قوله: ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا.

أقول:

ومن جملة ما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا ليبتنى عليه ثبوت شىء من جهـة امتناعـه، كمن احتج فـى امتناع الإلاهين، أنه لو صحّ وجـودهما وفرضنا أحدهما أوجد حـركة فى جسم والآخر سكونا أن وقع المقدور أن لزم اجتماع النقيضين أو أحدهما دون الآخر كان الآخر عاجزا أو لا يقعا، فيخلوا الجسم من الحركة والسكون، والكل محال.

وجوابه: إن المحال لـزم من فرض اختلاف إرادتهمـا لا من نفس وجود الإلاهين، أو من المجموع.

وقد يقع الغلط لقلّة المبالات بالحيثيات، وذلك كقول من يقول "كل أبيض داخل فى مفهومه البياض وزيد أبيض، فيكون البياض داخلا فى مفهومه وحقيقته".

وحل الغلط: أن البياض داخل فى مفهوم الأبيض من حيث إنه أبيض لا من حيث إنه إنسان أو حيوان أو غير ذلك، وحينئذ لا يمكن تعدية الحكم إلى ما تحت الأبيض.

قوله: وما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح.

أقول:

تغيير الاصطلاحات عند ورود النقيض عن المحل الذى أطلق فيه عند وقوع النقض دفعا للنقض من المغالطات، كما يقال "إن مماثل المماثل مماثل" فإن يلزم إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه.

وأما إذا كانت المماثلة من وجه واحد فيلزم أن تكون المماثلة من ذلك الوجه، فإن لم تتحد الجهة فلا تلزم المماثلة، فإنه يجوز أن يماثل مماثل شيئا بأمر ويماثل غيره بأمر آخر.

وأما قولهم: "إن المساوى للمساوى مساو" فإنما يلزم إذا كانت المساواة من جميع الوجوه فأما إذا كانت من جهة وأحدة واختلفت جهة المساواة، كالجسم الذى يساوى بطوله جسما وبعرضه آخر فمساوى الشىء من وجه لا يلزم أن يساوى بشىء ما الآخر من وجه آخر.

ولا يجوز أن يقال ويدّعى أن المساواة لا تطلق إلا إذا كانت من جميع الوجوه، إذ يجوز ان يكون جسم يساوى آخر فى الطول دون العرض والعمق وغيرهما من الأعراض.

قوله: ومن ذلك أخذ العدم المقابل مكان الضدّ.

أقول:

أخذ العدم المقابل لـلوجود ضدّا، كمن أخذ الشر ضدّا للخـير والظلمة ضدّا للنور ولا شيء من المتـضادّين يكون عن مبدأ واحـد. فلا بدّ وأن يكون للشر والظلمة مـبدأ غير مبدأ الخـير والنور، ويجب من هذا أن تكون الظلمة ذاتا تدبّر الأشياء.

وحلّه أن الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة النور. إذ هما عدميان يقابلان الخيـر والنور تقـابل العدم والملكة، فـلا يكون لهمـا هوية فى الخـارج. وأما الضدّان فوجوديان.

وكذلك السكون الذى هو عدم مقابل إذ هو عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة، إذا جعل ضدا للحركة والعمى، الذى هو عدم البصر، فيما من شأنه أن يكون بصيرا إذا أخذ ضدا للبصر غلط. فإن الحجر لما لم يتصور فيه البصر فلا يسمّى أعمى.

قال الشيخ:

والضابط فى معـرفة الأعدام: هو إنّا إذا استبقـينا الموضوع، كالجسم أو الإنسان مثلا، ورفعنا عنه الملكة كالحـركة والبصر، لا يحتاج إلى وضع شيء آخر حتى يكون سـاكنا أو أعمى، بل كفى استبـقاء الموضوع ورفع شيء منه. فالعدم لا يحتاج إلى علة بل علته عدم علة الملكة فإذا أخذ ضدّا، فيكون أمرا وجوديا، فيحتاج إلى علة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط.

ومن أسماء الأعدام ما لا يشترط فيها إمكان، كالقدّوسية والتفرّد، فهى

أسماء للسلوب. ومنها ما لا يطّرد فى نوع واحد، كالمرودية. ومنها ما باعتبار الإمكان، كالأعمى والسكون، والاصطلاحات مختلفة.

ومن ذلك أخذ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة، فإن الإيجاب والسلب لا يخرج عنهما شىء بخلاف العدم والملكة. فلك أن تقول "إن الحجر ليس ببصير" ولا تقول "إنه أعمى".

ومما يوقع الغلط إجراء اللفظ العام فى المواضع على المعانى المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وإن كان مندرجا تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر.

والعام قد ذكرنا أنه يعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كل واحد واحد. والعام الأول لا يلزم من صدقه وإثباته، صدق الخاص وإثباته ويلزم من كذبه ونفيه نفى الخاص وكذبه.

والخاص الذى بإزائه يلزم من صدقه صدق العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام. والعام الثانى بعكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كقولك "كل ج ب" فيصدق "بعض ج ب" أيضًا.

وكذا كل شخص شخص من "ج"، ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذى فيه. وأما خاصّه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام.

ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من أجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها. وإنما يصحّ هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات.

فإن قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو

الدائرة، ولا تشاركهـا الدائرة فى الحقيقة والاثنان يحـصل من واحد وواحد، ولا يتشارك الاثنان مع الواحد فى الحقيقة.

أقول:

قوله "الضابط فى معرفة" حقيقة "الأعدام" فى انها أمور وجودية أو عدميـة، إنّا إذا استبقينا مـوضوعا من الموضوعات كـالجسم، ورفعنا عنه الملكة، كـالحركة أو البـصر، لا يفتـقر إلى وضع شىء آخـر حتى يكون ساكنا أو "أعمى"، بل يكفينا أن نستبـقى الموضوع وترفع عنه شيئا وحينئذ لا يفتقر العدم إلى علة بل علته عدم علة الملكة.

فإذا أخذنا السكون والعمى ضدين للحركة والبصر كانا أمرين وجوديين ومحتاجان إلى علتين ويلزم من ذلك أمور أخرى تؤدى إلى الغلط، فاحذره.

ومن أسماء الأعـدام ما لا يشترط فـيها الإمكان، كالقـدّوسية، أى أنه ليس بمادى، والتفرّد بمعنى أنه ليس بكثير، فهما اسمان لهذين السلبين. فلهذا لا يشترط الإمكان فى أسماء السلوب.

قوله: ومنها ما لا يطّرد فى النوع الواحد، كالمرودية.

أقول:

يريد أن من أسماء الأعدام ما لا يطّرد فى النوع الواحد، كالمرودية الذى معناه عدم اللحية الشامل الأمرد[١]، وهو الذى لا يشترط فيه الإمكان إذ ليس من شأنه مجـئ اللحية والصبى الذى يشـترط فيه الإمكان فـإن الصبى الأمرد مروديته عدم اللحية فيما من شأنه أن يكون له لحية.

---

(١) فى الأصل: الأمرط.

فأما الأعدام التى يطّرد فيهـا شرط الإمكان، فهو كالعمى والسكون هذا هو اصطلاح المشائين وربما اختلفت الاصطلاحات فى ذلك.

قوله: ومن ذلك أخذ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة.

أقول:

من جملة المغالطات أخـذ السلب مكان العدم، والإيجاب مكان الملكة. وذلك أن الإيجاب والسلب لا يخرج عنهما شىء من الموجودات فإن الواجب لذاته وجميع الممكنات اما أن تكون موجودة، أو لا. وأما العدم والملكة، فإنه يخرج عنهما بعض الأشياء إذ الحجر ليس ببصير، ولا يقال له أنه "أعمى".

واعلم أن أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جـميع الأعدام على وجه واحد غلط، فإن المشائين المثبتين أن "الظلمة" انتفاء "النور" فيْما يمكن عليه النور يقـتصـرون على مجـرد الدعـوى، ويقولون أن الهـواء ليس بمظلم ولا مضىء بناء على ظنه أنه غير قابل للـنور، وحينئذ لا يسمّى مظلما. وهذا إن أخذه بينًا بذاته، فهو غلط.

فإن الحكماء الأقدمين من اليونانيين والفرس وسائر سلاّك الأمم يزعمون أن ما ليس بنور ولا نـورانى فهو مظلم، بحـيث لو يصوّر وجـود الخلأ لكان مظلمـا فإن قـيل: إن العرف لا يسـمّى الهـواء مظلما، قـيل له أن كل سليم البصـر إذا فتح بصره ولم ير فيـما يقابل بصـره شيئا أطلق عليـه اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء أو حائطا أو أى شىء كان فبطل تمسكه بالعرف.

قوله: ومما يوقع الغلط إجراء اللفظ العام.

أقول:

من الغلط إجراء اللفظ العام فى مواضع متعددة على المعانى المختلفة بحيث يؤخذ بعضها مكان بعض وهذا وإن كان داخلا تحت الغلط الحاصل من اشتباه اللفظ الذى ذكرناه إلا أنّا خصصناه بالذكر لكثرة وقوعه، كقول القائل: الواجب إما أن يكون ممكنا، أو ممتنعا، وإذا ليس بممتنع فهو ممكن، وكل ممكن الكون ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون، وهو محال. وقد عرفت حلّه فيما تقدم.

قوله: والعام قد ذكرنا أنه يعنى به ما لا تمتنع الشركة لذاته.

أقول:

أما "العام" يطلق ويراد به ما لا تمتنع الشركة لذاته، كما مرّ تفصيله فى المنطق وقد يراد به المستغرق فى الحكم، وهو يكون فى المحصورات الكلية، وهو كون الحكم على كل واحد واحد، كقولك "كل إنسان حيوان"، فإن الحكم بالحيوان مستغرق لكل واحد واحد من أفراد الإنسان.

والعام الأول، كالحيوان مثلا، لا يلزم من صدقه وإثباته صدق الخاص وإثباته، كالإنسان لعدم استلزام الخاص للعام لا مكان وجود الحيوان، كالفرس وغيره، بدون الإنسان ويلزم من نفى العام وكذبه كذب الخاص ونفيه.

فإن الأعم، كالحيوان، لما كان جزءا من الخاص، كالإنسان مثلا فإذا انتفى الجزء وكذب انتفى الكل الذى هو الإنسان وكذب.

وأما الخاص الذى بإزائه فإنه يلزم من صدقه صدق العام لكونه مستلزما للعام إذ هو جزء له ولا يلزم من كذبه كذب العام، إذ لا يلزم من انتفاء الكل انتفاء أجزاءه عن الوجود.

وأما العام الثانى، فإنه بعكس العام الأول، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه. فإنك إذا قلت "كل إنسان حيوان العام" فيصدق "بعض الإنسان حيوان الذى هو الخاص" أيضًا، وكذلك يصدق كل شخص شخص من الإنسان بأنه حيوان ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذى فيه فإنه يكذب "كل حيوان إنسان" مع صدق الخاص المندرج فيه، وهو "بعض الحيوان إنسان".

وأما الخاص بالمعنى الثانى، فبعكس الخاص بالمعنى الأول أيضا، فإنه لا يلزم من صدق هذا الخاص بالمعنى الثانى صدق عامه بذلك المعنى، فإنه لا يلزم من صدق بعض الحيوان إنسان الخاص صدق عامه وهو "كل حيوان إنسان" إذ لا يلزم من صدق الجزئى صدق الكلى ويلزم من كذب الخاص بالمعنى الثانى كذب عامه فإنه إذا كذب "بعض الإنسان حجر" وجب أن يكذب العام الذى بإزائه، وهو "كل إنسان حجر".

قوله: ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من أجزاء.

أقول:

من جملة الأغاليط أخذ الماهية المركبة من أجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها، ولكن هذا إنما يصح فى غير الشكل وبعض الكميات وإما فى الشكل الذى هو من باب الكيف فإن قطعتى الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذى هو الدائرة.

وأما فى بعض الكم، فلأن الاثنين الذين هما من الكم المنفصل يحصل من واحد واحد مع أن الاثنين غير مشارك للواحد فى الحقيقة.

قال الشيخ:

الفصل الثانى

[بعض الضوابط وحل الشكوك]

إنه قد يظنّ أن المقدمة الثانية تغنى عن المقدمة الأولى ولا يعلم أنا وإن علمنا أن كل اثنين زوج لم يندرج تحته ما فى كمّ زيد بخصوصه بالفعل حتى يعلم أنه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم أنه اثنان بعلم آخر، إذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشك ينشئ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإنه لما رأى أن موضوع المقدمة الأولى يندرج تحت موضوع المقدمة الثانية بالقوة ظن أنه يندرج بالفعل، فغلط.

ومما اشتهر من المغالطات قول القائل "إن مجهولك إذا حصل فبم تعرف أنه مطلوبك؟" فلا بد من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتى يعرف أنه هو. وهذا أيضًا لزم من إهمال الوجود والحيثيات.

فإن المطلوب إن كان من جميع الوجوه مجهولا، لم يطلب. وكذا وإن كان معلوما من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص بما علمناه. وبهذا إنما هو فى القضايا والتصديقات، فإنا إذا طلبنا التصديق فى قولنا "العالم هل هو ممكن؟" لم نطلب إلا حكما متخصصا بهذه التصورات، فحسب.

أما من سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه، فقيل له أن هذا وضع بإزاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرد السماع أن مطلوبه هو. وكذا من

تصوّر الشيء بلازم واحد، ولم يشاهده، فقد شك فى بعض الصفات، وإن شرح له شارح.

فإذا تيقن الإنسان وجود طير يقال له "قُقُنس" ولم يشاهده وطلب خصوصه، وهو لا يعلم إلا جهة عمومه فيه كالطيرية، مثلا، لم يمكن لأحد أن يعرفه بحيث يعلم أن الصفات التى ذكرها الشارح هى لمطلوبه وإن ذلك مطلوبه، إلا أن يحصل عنده بضرب من التواتر من أشخاص أن الطائر المسمّى بققنس له صفات كذا وكذا.

أقول:

قد ظنّ بعض الناس أن المقدمة الثانية، وهى الكبرى، تغنى عن المقدمة الأولى، وهى الصغرى وصورة القياس هكذا "ما فى كمّ زيد اثنان"، وهى المقدمة الأولى، والثانية "وكل اثنين زوج"، ينتج "ما فى كمّ زيد زوج". فإذا كانت الصغرى مذكورة بالفعل دخلت تحت الكبرى بالفعل، فحصل الاندراج بالفعل، فأنتج القياس.

وإذا لم يذكر الصغرى بالفعل، بل الكبرى فقط، لم يحصل الاندراج بالفعل، بل بالقوة بالنسبة إلى علمنا، فلا يحصل الإنتاج. فيقال: إذا علمت أن "كل اثنين زوج"، فالذى "فى كمّ زيد" أن لم تعلم أنه "زوج"، بطل حكمك الكلى أن "كل اثنين زوج". فإن الذى "فى كمّ زيد اثنان" وهما "زوج"، لأنّا نقول أنّا وإن علمنا الكبرى، وهى "كل اثنين زوج" فلم يندرج فيه ما "فى كمّ زيد" بخصوصه بالفعل ليلزم أن ما "فى كمّ زيد زوج" عند حكمنا بهذه النتيجة، ما لم يعلم أن ما "فى كمّ زيد اثنان" بعلم آخر، إذ جهة "الخصوص" غير جهة "العموم".

وهذا الشك إنما نشأ من أخذ موضوع المقدمة الأولى مندرجا تحت موضوع الثانية بالفعل مع أنها مندرجة بالقوة وهى غير مذكورة.

ولو قلنا "ما فى كمّ زيد اثنان وكل اثنان زوج، فما فى كمّ زيد زوج" فالصغرى دخلت تحت الكبرى بالفعل. فإذا حذفت الصغرى وحكمنا فى الكبرى بأن "كل اثنين زوج" فيتناول آحاد الاثنين بالفعل وخصوصياتها بالقوة، فهى معلومة لنا من حيث إنها جزئيات الاثنين لا من حيث أنها حصاة أو غيرها.

فإن الخصوصيات تحتاج إلى علم آخر. فالحاصل، أن منشأ الغلط من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإنه لما ظن أن موضوع الأول يندرج تحت موضوع الثانى حكم أن الاندراج بالفعل، فوقع الغلط.

قوله: ومما اشتهر من المغالطات قول القائل إن مجهولك إذا حصل.

أقول:

من الأسئلة المغالطية على تحصيل المجهولات ما قيل أن المجهول إذا حصل للطالب فبما ذا يعرف أنه هو المطلوب، أن كان ذلك بعلم سابق، فهو تحصيل للحاصل، وذلك محال. وإن لم يكن بعلم سابق استمرّ الجهل به فلم يكن معلوما، وفُرض كذلك.

وحل الغلط: أن السؤال إنما حصل من إهمال الوجوه والحيثيات، فإن المطلوب أن كان مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه، فإن ما ليس للذهن به شعور لا يمكن التوجه إليه.

وإن كان معلوما من جميع الوجوه فكذلك إذ هو تحصيل الحاصل

فيجب أن يكون المطلوب معلوما من وجه مجـهولا من وجه آخر، فيتخصص بما علمناه كما يطلب عند ابقاء معـلوم الذات مجهول المكان. فنحن نطلبه من الوجه المجهـول دون المعلوم ولا نسلّم أن المجهول ممتنع طلبه، فـإنه إنما يمتنع طلبه إذا لم يقترن به الوجه المعلوم.

فأما إذا حصل فيعلم بالتخصيص المعلوم أنه معلوما وكذا إذا طلبنا "هل العالم ممـكن؟" لم نطلب إلا حكما وضع بإزاء المعنى الفـلانى، متـخصـصا بتصور العالم والإمكان فقط.

أما إذا سـمع سامع اسم الشىء فـقط وطلب مفهـومه فـقيل له أن هذا الاسم وضع فإنه لا تحصيل له العلم به بمجرد السماع أن مطلوبه هو ذلك.

وكذا أن تصـوّر الطالب شيئا مـن الأشياء بلازم واحد دون مـشاهداته، فهو شاك فى بعض الصفات، وإن شـرح له شارح ذلك الشىء، كما إذا تيقنا وجود طيـر يسمّى "قُقُنـس" فى بعض جزائر[1] البحـر ولم نشاهده وطلبنا خصوصـه ونحن لا نعلمه إلا من جهة عـمومه، كالطيـرية، فليس لأحد أن يعرف أن الصفات التـى ذكرها الشارح هى المطلوبة، وأن ذلك مطلوبه إلا إذا حـصل عنده بالتـواتر من الأشـخاص الكثـيـرة أن ذلك الطائر الذى يسـمّى "قُقُنس" له صفات متعددة من شأنها كيت وكيت.

* * *

(١) فى الأصل: جزاير.

قال الشيخ:

قاعدة

لا يجوز أن يكون للشيء مقوّمات لوجوده مختلفة لحقيقته على سبيل البدل، ولا يتصوّر أن يكون لماهيته مقوّمات مختلفة على سبيل البدل، إذ تختلف الماهية بكل واحد منها ولكن يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل.

فمن أراد إثبات تجويز البدل لمقوّم، فليبين أنه ليس مقوّما للماهية أولا ويحتاط حتى لا تكون العلة ما يعمّ المأخوذات عللا مختلفة، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها، ولا يتمشى دعوى التعدد.

أقول:

المقوّم للشيء، وهو الذى لا يوجد الشيء بدونه ينقسم إلى ما يكون جزءا من الشيء، كالحيوانية والناطقية للإنسانية، وإلى ما لا يكون جزءا من الشيء، بل يكون وجوده فى العين هو موقوفا على وجوده، ككون الصورة الجرمية مقومة لوجود الهيولى بمعنى أنها لا توجد بدون الصورة لا أنها مقومة لحقيقتها، وإلا لما أمكن تعقل الهيولى بدون الصورة وليس كذلك.

وقد زعم الشيخ أنه لا يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لماهيته وحقيقته على سبيل البدل بحيث تكون الناطقية مع الحيوانية مقوّمين لحقيقة الإنسانية، وتارة أخرى تكون الصاهلية معها مقوّمة لها، فإن الماهية تختلف بكل واحد منهما فيكون مع الناطقية إنسانية ومع الصاهلية فرسية. والتقدير أنها شيء واحد.

ويجوز أن يكون للشىء الواحد مقوّمات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فإن المادة الواحدة إذا لحقها صورة إنسانية وجدت المادة فى الأعيان. وإن وجدت فيها صورة الناهقية أو غيرها من الصور قوّمت وجود تلك المادة فى الخارج.

فإذا أراد الإنسان إثبات البدل المقوّم فيجب عليه أولا أن يبيّن أنه ليس مقوّما للماهية ويحتاط فى ذلك حتى لا تكون العلة المقوّمة لوجودها تعم المأخوذات عللا مختلفة، فحينئذ يستقل ذلك الأمر العام بالعلية دونها ولا يتمشى دعوى التعدد فإن المقوّم الواحد ربما جمع الكل، كالخاتم الذى قد يكون من الذهب أو الفضة أو النحاس، وغيرها.

وكذا الحلقة الذهبية والنحاسية فليس الداخل فى حدّ الخاتم أو حلقة. الذهب أو الفضة أو غيرهما، بل ما يجمعهما، وهو كونه جسما من حالة كذا وكذا.

***

قال الشيخ:

قاعدة

[القاعدة الكلية]

واعلم أن القاعدة الكلية لوجوب شىء على شىء يبطلها عدم ذلك الشىء فى جزئى واحد والقاعدة الكلية لامتناع شىء على شىء يبطلها وجود ذلك الشىء فى جزء واحد، كمن حكم أن "كل ج بالضرورة ب" فوجد "ج" واحدا ليس "ب" تنتقض به القاعدة الكلية.

وكذا من حكم "أنه ممتنع أن يكون كل ج ب" فوجد "ج هو ب"،

فتنتقض قاعدته. ومن حكم "إن كل ج ب بالإمكان"، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم.

ومن ادّعى إمكان شيء كل على كلي آخر، مثل "البائية" على "الجيم"، كفاه أن يجد جزئيا واحدا منه هو "ب" وجزئيا آخر ليس بـ "ب"، فيعرف أنه لا يمتنع على الطبيعة "الجيمية" الكلية "البائية"، وإلا ما اتصف من أشخاصها واحد بها، ولا يجب، وإلا ما تعرّى جزئى واحد منها والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنى، كما سنذكره، يمكن على جنسها فى الذهن أن يكون هى أو قسيما لها أى متخصصا بفصل أحدهما كاللونية، فإنها لطبيعتها ممكنة أن تكون سوادا أو بياضا. أى لا مانع لها فى الذهن عن تخصصها بأحدهما.

وفى الأعيان لا يتصوّر، إذ لا لونية مستقلة فى الأعيان ليمكن لحوق خصوص بياضية وسوادية بها، كما سنذكره. فيمكن على كلى اللون ما لا يمكن على كل لون.

والطبيعة النوعية، كالإنسانية، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به أشخاصها ويمكن على كل واحد واحد أيضًا، مثل السواد والبياض والطول والقصر وإن امتنع، فإنما يكون لأمر من خارج.

أقول:

المحمول الواحد إذا كان محمولا على طبيعة كلية بالضرورة وجب أن يكون محمولا بالضرورة على كل واحد واحد من جزئياته بها لمشاركة الكلى فى تلك الطبيعة. فإذا وجدنا جزئيا واحدا غير محمول عليه بالضرورة فحينئذ لا يكون الحمل على تلك الطبيعة الكلية بالوجوب، فيصدق قوله: إنّا إذا قلنا

"كل ج بالضـرورة ب" فـوجد نا "جـيـما واحـدا ليس بب"، تنتـقض به القاعدة.

ومنه يعلم أن القاعدة الكليـة لامتناع شيء على شيء يبطل لوجوده فى جزئى واحد له إذ وجـوده فى جزئى واحد له يدلّ على أن الطبيعـة "البائية" ليست محمولة على الطبيعة "الجيمية" بالامتناع، وإلا لما أمكن وجود فرد من "ب" محمـولا على "ج" بالإيجاب وإليه أشار بقـوله: "وكذا من حكم أنه ممتنع أن يكون كل ج ب فوجد جيما واحدا هو ب، تنتقض قاعدته".

وأمـا قاعـدة الأمكان الكلية، فـلا يبطلهـا وجود ولا عـدم، إذ إمكان الشيء للشيء معناه أن وجوده له لا يكون ضروريا ولا عدمه، فيجوز وجوده له ولا وجـوده وإليـه أشـار بقوله: ومـن حكم "إن كل ج ب بالإمكان" لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم.

ومن ادعى إمكان شـيء كلى على كلى آخـر، مـثل "البـائيـة" على "الجيم"، كـفاه أن يجـد جزئيا واحـدا منه، هو "ب" وجزئيـا آخر ليس بـ "ب". فيعرف أنه لا يمتنع على الطبيعة "الجـيمية" الكلية "البائية"، وإلا ما اتصف واحد من أشخاصها بها ولا يجب أيضًا وإلا ما تعرى جزئى واحد من الاتصاف بها، كالكتابة بالنسبـة إلى الإنسان، فإنه يكفينا فى إمكان الكتابة له اتصاف فـرد من أفرادها بها، كـزيد، وسلبهـا عن آخر، هو عمـرو، ليست ممتنعة عليه وإلا لما وجدت فى زيد ولا واجبة وإلا لما سلبت من عمرو.

قوله: والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنى.

أقول:

الطبيـعة البـسيطة، كالسـواد مثـلا، إذا كان لها جنس ذهـنى، كاللون

المقول على السواد والبياض وغيرهما من الألوان، فإنه يمكن على جنس تلك الطبيعة فى الذهن أن يتخصص بأحد تلك الطبائع، مثلا أن تخصصت بقابضية البصر فيكون سوادا، أو بتفريقه فيكون بياضا، القسيم للسواد.

فإن اللونية بطبيعتها يمكن أن تكون سوادا، أو بياضا، أو غيرهما من الألوان، بمعنى أنه لا مانع لها عن تخصصها بالسواد، أو البياض، أو الحمرة فى الذهن دون العين. إذ لا لونية حاصلة فى الأعيان على سبيل الاستقلال حتى يمكن أن تلحقها خصوصيات بياضية وسوادية وغيرهما بها، على ما سيأتى تفصيله، وحينئذ يمكن على كل لون ما لا يمكن على كل واحد من الألوان على ما عرفته.

وأما الطبيعة النوعية، كالإنسانية مثلا، يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به أشخاصها من الألوان والأشكال والمقادير وغيرها، ويمكن على كل واحد واحد من أشخاصها مثل ذلك أيضًا.

وإن امتنع على بعض الأشخاص بعض الأعراض، كسواد، أو بياض، أو طول، أو قصر، فلمانع خارجى لا لذاته.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة واعتذار

إنما اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادا على الكتب المصنّفة فى هذا العلم، الذى هو المنطق، وأكثرنا فى المغالطات ليتدرب الباحث بها، فإن الباحث يجد الغلط فى حجج طوائف الناس وفرقهم أكثر مما يجد

الصحيح. فلا يكون انتفاعه فى التنبيه على مواقع الغلط أقلّ من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق.

ولما كان السلب وجوديا من وجه ما من حيث هو نفى فى الذهن وحكم عقلى، وليس التصديق هو النسبة الإيجابية التى يقطعها السلب فحسب، فإن التصديق بعد السلب باق. فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة الإيجابية المشهورة.

فالسلب هو حكم وجودى، أى له وجود فى الذهن وإن كان قاطعا لإيجاب آخر. ثم وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورى، والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع، والإمكان إيجابه وسلبه سواء وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب فىْ هذا المختصر إذ غرضنا فيه أمر آخر.

ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب أمرا يقينيا، وكان المطلق الذى لم تذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبدًا، فإنّا لا نقول "كل ج ب مطلقا" إذا لم يقع بعضه أبدًا، مثل قولنا "كل إنسان كاتب بالفعل".

فالمطلق العام فى المحيطة لا يطّرد إلا فى الضروريات الستة المشهورة فى الكتب، ولكل واحد ضرورة بجهة ما فنتعرض لها ولا فائدة فى المطلق والممكن العام أعمّ منه وأشد اطّرادا وإطلاقا، فإن المطلق العام يتعيّن وقوعه وقتا ما، وهو مشعر بضرورة ما فى المحيطة دون الممكن العام.

فإذا عرضنا أمرا عاما أو جهة عامة فكفانا الإمكان العام، فلا حاجة بنا إلى الإطلاق المغلّط ولما لم يطلب فى علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين إلا فى معرض نقض، حذفنا[1] ذكر البعضيات المهملة.

(١) فى الأصل: حذفناه.

وكـما ليس يحـتاج الناظر فى كل مطـلب من المطالب العلميـة إلى ردّ السيـاق الثانى والثـالث إلى الأول بعد أن عـرف ضابطه فى مـوضع واحد، وكذلك لا يحـتاج إلى إدراج السلوب وتعميم البـعضيات فى جـميع المواضع بعد أن عرف الضابط.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة

[فى هدم قاعدة المشائين]

واعلم أن المشائين ثبتوا العكـس بالافتراض والخلف، والخلف أيضا فى العكس يبتنى على الافتراض.

فنقول:

"إذا كان لا شىء من ج ب بالضـرورة، فلا شىء من ب ج كذا" وألا يصحّ "بعض بـ ج" فنفرضه شيـئا معينا وليكن هو "د". ف "د" يكون هو "ب" وهو "ج"، فـشىء مما يوصف بـ "ج" يوصف بـ "ب"، وقد قـيل: "لا شىء من ج ب بالضرورة". ثم الموجبة الكلية والجزئية يثـبتون عكسيهما بالافتراض وقد يثبتونهما بالخلف، والخلف يبتنى تارة أخرى على الافتراض.

فإن الخلف فـيهـما ابتناؤه على عكس السـالبة، وفى السـالبة لا بدّ من الافتراض، على مـا ذكرناه. والافتراض بعينه هو الشـكل الثالث، إذ يطلبون شيئا يحمل عليه "الجيمية" و"البائية"، مثلا.

ثم يثبتون الشكل الثالث بردّه إلـى الأول بالعكس، فيدور البيان. ويلزم منه تبيين الشىء بما مبين به.

ثم الخلف فى العكس استعماله غير مطبوع فإن الخلف من القياسات المركبة. ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها، إذ كفته سلامة القريحة فى معرفة صحّة قياسية فليقنع بذلك فى جميع المطالب العلمية، فلا يحتاج إلى تطويل فى قياس الخلف.

ولست أنكر أن الإنسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته، وإن لم يعرف كونه مركبا من قياسين، اقترانى واستثنائى، ولم يطّلع على تفاصيل أحكامه. وإن الخلف يعرف منه ويتبيّن به صحة العكوس التى ذكروها، ولكن عن التطويل فى مثل هذه الأشياء استغناء.

ثم أن الخلف غير كاف فى أن يتبيّن أن هذا هو العكس لا غير، فإن من ادّعى أنه "إذا كان لا شىء من ج ب بالضرورة"، فإنه ينعكس "بالضرورة ليس بعض ب ج"، وإلا "فكل ب ج"، فيفرض الموصوف بـ "الجيمية" من الباء أنه دالّ على ما عرفته. فيلزم أن يكون "شىء من الجيم ب" وقد قلنا "بالضرورة لا شىء من ج ب"، هذا محال. فصحّة العكس هكذا بهذا البيان لا يدلّ على أنه هو العكس.

وإذا كان الخلف وحده غير كاف وأمكن أن يتبيّن دونه صحة العكس كما بيّنا، فلا يكون به بأس. وكذا بياننا للشكلين دون الحاجة إلى العكس والخلف.

وليس لمدّعى أن يقول: إن الخلف المورد فى العكس ليس بقياس. وأن من عرف القياس والخلف عرف أنه قياس، إلا أن العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى أيضًا. فإن مطلوبنا فيه شرطى، وهو قولنا "كلما كان لا شىء من ج ب، فلا شىء من ب ج".

وصـورته أن نقول "إن صـحّ لا شيء من ج ب ولم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصـحّ بعض ب ج". فالجملة الأولى هى المقدم، والتـالى هو قولنا "فيصحّ بعض ب ج". فنأخذه ونجعله مقدما فى مقدمة أخرى فنقول "وكلما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب". ونقرنه بالمقدمة الأولى، فينتج "أنه أن صحّ لا شيء من ج ب ولم يـصحّ لا شيء من بـ ج، فـيـصحّ بعض ج ب". وكان القياس اقترانيا من متصلتين فانحذف الحدّ الأوسط ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرفت.

والمقدمة الثانية، وإن كانت مركبة من بعـضيتين حمليتن كلية لأن عموم الشرطيات ليس بالأعداد بل بالأوضاع والأوقات.

وإذا كـان كمـا ذكـرنا، فـيكون الخلف فى العكس مـذكـورا غيـر تام الصورة، فتبنى القياسات على حجج لا يتمّ كونها حجة إلا بها، بل الصواب أن يقال "الأشكال لا تحتاج فى إثبات صحتها إلا إلى تنبيه أو إخطار بالبال". والضوابط القليلة الجـامعة خير من الكثـيرة المحوجة إلى تكلفـات واعتذارات واهية.

أقول:

المطلوب فى العلوم الحقيقية إنما هى الأمور الكليـة دون الجزئية البعضية المهملـة. وأما الجزئيـات البعـضية المـعينة، فقـد تطلب أحوالهـا فى العلوم، كقولك "مجدد الجهات لا ينحرف ولا يتحرك على الاستقامة وواجب الوجود واحد والصادر الأول وهو العـقل الأول لا كثرة فيـه"، وأمثال ذلك. فلذلك حذفنا البـعضيات المهملـة واقتصرنا على الأمور الـكلية المحيطة والبعـضيات المعينة.

ولا يحتاج الناظر فى العلوم أن يردّ السياق الثانى، أعنى الشكل الثانى والثالث، فى كل مطلب من المطالب العلمية إلى السياق الأول وهو الشكل الأول، بعد أن عرف ضابط الردّ وكيفيته مرّة واحدة فى موضع واحد وكذلك لا يحتاج فى بيان إدراج السلوب وجعلها أجزاء من المحمول وتعميم البعضيات وجعلها محيطات فى كل موضع من المواضع بعد أن عرفت الضابط الكلى فى موضع واحد.

قوله: واعلم أن المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف.

أقول:

إن جماعة المشائين بيّنوا العكس المستوى بالافتراض والخلف والخلف يبنى على الافتراض فى العكس أيضًا.

وبيان ذلك أن السالبة الضرورية الكلية تبتنى بالافتراض، والموجبة الكلية والجزئية يبتنون عكسها بالافتراق، وقد يثبتونهما بالخلف والخلف يبتنى تارة أخرى على الافتراض.

فإنك إذا قلت "لا شىء من ج ب بالضرورة" فينعكس إلى "لا شىء من بـ ج كذا بالضرورة". وإلا لصدق نقيضه، وهو "بعض ب ج"، فلنفرض ذلك البعض و"ب" الذى هو "ج" شيئا معينا وليكن "د"، ف "د" هو "ب" وهو "ج" أيضًا، "فبعض ب ج" وينعكس إلى بعض ولما كانت الموجبة الكلية والجزئية تبين عكسهما بالافتراض والخلف وكان الخلف يبتنى على الافتراض، إذا الخلف فى الموجبة الكلية والجزئية يبتنى على عكس السالبة التى لا بدّ فى بيان عكسها من الافتراض، على ما عرفته.

والافتراض بعينه هو عبارة عن الشكل الثالث الذى (فيه الحدّ) الأوسط موضوع فى المقدمتين وهم يطلبون شيئا يحمل عليه "الجيمية" و"البائية"، وهى "الدالية" مثلا.

ثم يرجعون فى بيان الشكل الثالث فى ردّه إلى الأول بالعكس، والحاصل أنهم يثبتون العكس بالافتراض والافتراض بالخلف، فيدور البيان وحينئذ يلزم تبيين الشىء بما يتبيّن به، وهو محال.

فاذا قلت "بعض ج ب" وادعى انعكاسها إلى "بعض ب ج" وإلا "فلا شىء من بـ ج فلا شىء من ج ب" وكان "بعض ج ب"، هذا خلف فإن منع عكس "لا شىء من ب ج" إلى "لا شىء من ج ب". يقول "إن لم يصدق صدق بعض ج ب ونفرض البعض د فهو ج وب، فبعض ج ب، فبعض ب ج".

فيقول الخصم هذا بعينه دعوى أن الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية. وذكرت بيانا آخر لها، فثبت عكس الموجبة الجزئية مما يبتنى على عكس السالبة الكلية الضرورية.

ثم ثبت صحّة عكس السالبة بعكس الجزئية الموجبة ثم استعمال الخلف فى العكس غير مطبوع، فإن الخلف من الأقيسة المركبة ومن لم يعرف أصل القياس واستنتاجها كيف يعرف المركبة؟ وإن كَفَتْه سلامة القريحة فى معرفة صحّة قياسيته فيجب الاكتفاء به فى جميع المطالب العلمية.

وحينئذ لا يفتقر إلى التطويل فى قياس الخلف على أنه لا ينكر أن العاقل ينتفع بقياس الخلف ويعرف صحّته مجملا.

وإن كان لا يعـرف أنه مركب من قـياسـين، أحدهمـا اقترانى والـثانى استـثنائى، وإن لم يطلع على تفـاصيل أحكامه، وإن الخلف يعـرف صحّـته ويتبيّن به صحّة العـكوس من المستوى والنقيض إلا أن لنا عن هذه التطويلات التى ذكروها المشاءون مندوحة بالضوابط القليلة المذكورة فى هذا الكتاب، التى مراده من الإشـارة إلى ترك التطويل والاقتـصار على ما فى هـذا الكتاب من الضوابط الكافية فى جميع المطالب العلمية.

واعلم أن الخلف المستـعمل فى العكوس غير كـاف فى بيان أن هذا هو العكس، فـإن المدّعى إذا ادّعى "أنه لا شىء من ج ب بالضـرورة" يجب أن يعكس "بالضرورة لـيس بعض ب ج"، وإلا لصدق نقيـضه، وهو "كل ب ج"، ثم نفرض الموصوف بالجيمية من البائية "د" على ما عرفت تقريره.

وحينئذ يلزم أن يكون "شىء[1] من ج ب" وكان فى الأصل "لا شىء من ج ب بالضرورة"، هذا خلف. فصحّة هذا العكس بالبيان المذكور لا تدلّ على أنه هو العكس وإنما يصحّ هذا وإن لم يكن عكسـا لجواز أن يكون لازما من اللوازم التى له.

وإذا لم يكن الخلف وحده كـافيا فى البـيان وأمكن بيان صـحّة العكس دونه كما بيّناه هـاهنا، فلا حاجة إليه، وإن كـان لا بأس به، وكذلك يمكننا بيـان الشكل الثـانى والثـالث بالبيـان المذكـور من غـير حـاجـة إلى العكس والخلف.

ولا يقال أن الخلف المذكور فى العكس ليس بقياس فإن من عرف حقيقة القياس والخلف سلّم لا محالة أنه قياس مركب من قياسين اقترانى واستثنائى،

(١) فى الأصل: شئ.

إلا أن العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى، إذ مطلوبنا فيه شرطى أيضًا.

فإنك إذا قلت "كلما كان لا شىء من ج ب، فلا شىء من ب ج" العكس، وصورة القياس أن تقول هكذا "إن صحّ أن لا شىء من ج ب ولم يصحّ لا شىء من ب ج، فيصحّ بعض ب ج" الذى هو نقيض العكس، هذه الجملة الأولى هى مقدمة الشرطية، وتاليها هو قولنا "فيصحّ بعض ب ج"، ثم نأخذه ونجعله مقدما فى مقدمة أخرى شرطية، فنقول "وكلما صحّ بعض ب ج صحّ بعض ج ب".

فإذا قرَّنا هذا التالى بالمقدم الأول أنتج القياس أنه "إن صحّ لا شىء من ج ب ولم يصحّ لا شىء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب"، وكان القياس اقترانيا مركبا من متصلتين بحذف الحدّ الأوسط منهما.

ثم يستثنى بعد ذلك نقيض التالى لينتج نقيض المقدم وهو "لكن لا شىء من ب ج حق وبعض ج ب حق"، وهو المطلوب.

والمقدمة الثانية، وإن كانت مركبة من بعضيتين حمليتين، فهى كلية إذ عموم الشرطيات، على ما عرفت، ليس بعموم الأعداد بل بعموم الأوضاع والأوقات.

وإذا عرفت التفصيل، عرفت أن الخلف المذكور فى العكوس غير تام الصورة فتكون الأقيسة مبنية على حجج لا يتمّ كونها حجة إلا بها وهو فاسد. فالحق أن يقال أن الشكل الأول بيّن بذاته وباقى الأشكال لا تفتقر فى إثبات صحّتها وبيانها إلا إلى تنبيه وإخطار بالبال فقط.

والضوابط القليلة الجامعة خير من الضوابط الكثيرة المخرجة إلى التكفلات الباردة الكثيرة المحوجة إلى التكفلات والاعتذارات الواهبة.

قال الشيخ:

الفصل الثالث

بعض الحكومات فى نُكت إشراقية

والنظر فى بعض القواعد ليعرف فيها الحق ويجرى أيضًا مجرى الأمثلة لبعض المغالطات. ولنقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الأشياء ليكون توطئة إلى المقصود

مقدمة

هى أن كل شىء له وجود فى خارج الذهن، فإما أن يكون حالاً فى غيره شائعا فيه بالكلية ونسميه "الهيئة" أو ليس حالاً فى غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونسمّيه "جوهرا"، ولا يحتاج فى تعريف الهيئة بالتقييد بقولنا "لا كجزء منه"، فإن الجزء لا يشيع فى الكل.

وأما اللونية والجوهرية وأمثالهما ليست بأجزاء على قاعدة الإشراق، على ما سنذكره. فلا يحتاج إلى التقييد به والاحتراز عنه فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام.

واعلم أن الهيئة لما كانت فى المحل، ففى نفسها افتقار إلى الشيوع فيه فيبقى الافتقار ببقائها فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فإنها عند النقل تستقل بالحركة والجهات والوجود فيلزمها أبعاد ثلاثة، فهى جسم لا هيئة. والجسم هو جوهر يصحّ أن يكون مقصودا بالإشارة، وظاهر أنه لا

يخلو عن طول وعرض وعمق ما، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان.

والأجسام لما تشاركت فى الجسمية والجوهرية وفارقت فى السواد والبياض، فهما زائدان على الجسمية والجوهرية، فهما متباينان.

أقول: يريد أن يبيّن فى هذا "الفصل" المغالطات الواقعة فى حجج المحصلين فى العلوم الحقيقية وقدّم على ذلك "مقدمة"، وهى أن كل موجود له فى الخارج وجود حتى يخرج عنه الوجود الذهنى، وكان مع ذلك ممكن الوجود ليخرج عنه الواجب لذاته.

وأما إن لا يكون فى موضوع وهو الجوهر أو فى موضوع وهو العرض. ويريدون بالموضوع المحل المتقوّم بذاته المقوّم لما يحلّه، وكل ما كان فى شىء بهذه الصفة فهو "عرض"، وإلا فهو "جوهر"، سواء كان غير حالّ بالكلية كالمجردات والأجسام، أو حلّ.

ولكن لا يكون المحل متقوّما بذاته مقوّما للحالّ، كالهيولى والصورة، فإنهما جوهران عند المشائين ويخالفهم صاحب الإشراق فى ذلك. ويعنون بقولهم "فى موضوع" أن الشىء إذا حلّ فى شىء وكان الحالّ سببا لوجود المحل فيسمّى الحالّ "صورة"، والمحل "هيولى" و"مادّة" وإن لم يكن سببا لوجوده فيسمّى الحالّ "عرضا" والمحل "موضوعا".

فالموضوع أخص من المحل "ولا فى موضوع" أعم من "لا فى محل"، إذ نقيض الخاص أعم من نقيض العام. ومعنى كون الشىء فى محل هو أن يكون الحالّ مجامعا للمحل بالكلية شائعا فيه لا يفارقه من غير أن يكون جزءا منه وينسبون أشياء إلى أخرى بأنها فيها، فيكون لفظة "فى" الكل

على سبيل الاشتراك اللفظى، كقولك "زيد فى الزمان، أو المكان، أو الخصب والراحة والمدينة والحركة والجزء فى الكل والعام فى الخاص"، وغير ذلك.

فهذه الأشياء ليست موجودة فى الموضوع على نحو ما ذكرنا الموضوع وحددناه. فلفظة "فى" ليست فى الكل بمعنى واحد، فليس "الماء فى الكوز" كمعنى "زيد فى السفينة" و"السواد فى الثوب" ولا يعمّها إلا الإضافة العامة. وقولهم "الكل فى الأجزاء" هو أشبه بالمجاز من الاشتراك. فإن "الكل" عبارة عن مجموع الأجزاء، وإذا لم يكن "الكل" فى مجموع الأجزاء فلا يكون فى واحد منها.

ويقال إن "الجزء فى الكل" كما يقال "الكل فى الجزء"، ولو كان المعنى فيهما واحدا كان مشتملا على المشتمل عليه. وقولهم "لا كجزء منه" احترز به عن كون الجزء فى الكل، كاللونية فى السواد والحيوانية فى الإنسان، فإنهما شائعان فيهما نسبا إليه بلفظة "فى" مع أن ما نسبا إليه ليسا بمحلين للونية والحيوانية.

ولما كان مورد القسمة الوجود الخارجى دون الذهنى وكان السواد فى الخارج ليس بمركب من لونية وجامعية البصر، ولا الإنسانية من حيوانية وناطقية، فليست اللونية والحيوانية بجزءين خارجين وكان مورد القسمة الموجود الخارجى فلا يفتقر إلى الاحتراز عنهما مع أن الجزء لا يشيع فى الكل.

فلذلك حذف هذا القيد فى هذا الكتاب وذكره فى غيره على سبيل المساهلة. وأما الهيولى والصورة وجوهريتهما، فسيأتى الكلام عليهما.

ومفهوم الجوهر والهيئة معنى عام يعمّ الجواهر الروحانية والجسمانية. والهيئة تعمّ جميع الأعراض التسعة على رأى المشائين، والأربعة على رأى صاحب الكتاب. ولا حاجة إلى قولهم لا يفارق فإن ما لا محل له لا يشيع بكليته فى شىء، مثل السواد والبياض والحلاوة وغيرها، مما يشيع فى الأجسام.

قوله: واعلم أن الهيئة لما كانت فى المحل.

أقول:

لما كانت الهيئة لا تقوم بذاتها، بل بمحلها الشائعة فيه، ففى ذاتها افتقار إلى الشيوع فيه فيبقى الافتقار إلى الشيوع فى المحل ببقائها. وحينئذ لا يتصوّر أن تقوم بذاتها ولا أن تنتقل من محل آخر لوجهين:

الأول: أنها لو انتقلت من محل إلى محل آخر، فعند المفارقة للمحل الأول إن لم تبق موجودة فلا يصحّ عليها الانتقال إلى المحل الثانى، إذ لو وجدت فيه لكان ذلك إعادة للمعدوم وهو محال، على أن المعدوم غير مستقل بالقيام بنفسه والحركة ليصحّ عليه الانتقال إلى المحل الثانى، وإن بقيت موجودة فلا يمكن انتقالها إلا بحركة مستقيمة تستقلّ بالقيام فيها. وكل ما كان كذا فما منه إلى جهة غير ما منه إلى أخرى فيكون له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وجهات ستّة، فهو جسم وفرض مفارقا للجسم، هذا خلف.

الثانى، لو جاز انتقال الأعراض من محل إلى آخر فإن مفارقتها للاول فى آن حلولها فى المحل الثانى، فإن لم يكن بين الاثنين زمان لزم تتالى الآنات وإن كان بينهما زمان لزم أن تكون فى ذلك الزمان قائمة بذاتها غير حالة فى جزء، وهو محال.

فثبت أن الأعراض لا تنتقل من محل إلى آخر وهذا البرهان يتمشى فى الصور التى يثبتها المشاءون. إلا أن البرهان إنما يتناول الأعراض الحسية دون العقلية، وستعرف أن "الآن" ليس بموجود ليمكن الانتقال أو الحلول فيه.

قوله: والجسم هو جوهر.

أقول:

الجسم يستغنى عن الإثبات لوقوعه تحت الحواس، فالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره، والشم ريحه، والذوق طعمه، والسمع صوته، واللمس كيفياته، والحس يدلّ عليه من هذه الجهات ودلالة الحس عليه ليس لكونه محسوسا فى ذاته، فإن الحس لا يدرك منه إلا السطح الظاهر واللون وغير ذلك من الأعراض المذكورة غير[1] الداخلة فى حقيقة الجسم.

ثم إذا أدّى الحس إلى العقل تلك الأعراض حكم العقل حينئذ لوجود الجسم، إذ الأعراض الجسمانية لا تقوم إلا بجسم طبيعى، فيلزم أن يكون محسوسا من جهة عوارضه، معقولا من جهة ذاته، فليس بمحسوس صرف. ألا ترى أن الجسم إذا خلىّ عن اللون، كالهواء، شكّ فى وجوده حتى زعم قوم أنه خلأ وعرّفه المشاءون بأنه جوهر يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة.

فالجوهر كالجنس، وإمكان فرض الأبعاد الثلاثة، فصل يفصله عن المفارق والتقاطع القائمى بفصله عن السطح الممكن فيه تقاطع الأبعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، كإخراج خطوط من نقطة.

---

(١) فى الأصل: الغير وهو تصحيف.

وأما على الزوايا القائمة. فلا يتقاطع فيه إلا بعدان، إذ السطح له طول وعرض، فيتصور الطول خطأ والعرض آخر واقعا عليه فتحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان وتقاطع الثلاثة القائمة، فمن خواص الجسم وستعرف أن الجوهر اعتبارى لا يوجد فى الأعيان فعمومه عموم الأعراض دون الأجناس.

فالتعريف رسم لا حدّ، فإنه باللوازم الخاصة لا بالمقومات والتقاطع القائمى ليس لإخراج السطح أن يصدق عليه التعريف فإن السطح من الأعراض الخارجة عن الجوهر، بل معناه أنه لولا التقاطع القائمى لم يكن ما بعد الجوهر من القيود خاصة للجسم الطبيعى فإن السطح يشاركه فى ذلك إذ لا تتقاطع فيه الثلاثة القائمة وتتقاطع فيه دونها.

والقدماء عرفوه بأنه الطويل العريض العميق ومرادهم أن الجسم يتأتى أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، كما يقال "إن الجسم هو المنقسم فى الأقطار" أى تتأتى قسمة، وحينئذ يرجع معناه إلى أن التعريف الأول بعد زيادة الجوهر ليخرج الجسم التعليمى المشارك له فى ذلك.

إذ الجسم ليس بجسم بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل مثلا؛ فإن الشمعة إذا بدلنا امتداداتها بأخرى فليست جسمية الشمعة متبدلة مع تبدل الامتدادات المخصوصة، فليست الامتدادات الموجودة بالفعل فى الجسم مقومة لحقيقة الجسم، بل هى عارضة له إما لازمة كالفلكيات، أو مفارقة كالعنصريات. وليس هذا التعريف حدّاً لإهمال ذكر الجوهر الذى كالجنس وكون الامتدادات من العوارض.

والحق فى تعريفه ما ذكره فى الكتاب أنه "القائم بذاته المقصود بالإشارة الحسية"، وهو من المحسوسات المشاهدة الغنية عن التعريف. فلا يحتاج إلى التكلفات المذكورة.

فظاهر أن الجسم المذكور لا يخلو عن طول وعرض وعمق، ولما تشاركت الأجسام فى الجسمية والجوهرية وتخالفت فى السوادية والبياضية والطعوم والروائح وسائر الهيئات[1]، فهى لا محالة زائدة على الجسمية والجوهرية، والجسمية والهيئة العرضية متباينان.

قال الشيخ:

واعلم أن الشىء ينقسم إلى واجب وممكن والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه. فالترجح بغيره، فيترجح وجوده بحضور علته وعدمه بعدم علته. فيمتنع ويجب بغيره، وهو فى حالتى وجوده وعدمه ممكن فلو أخرجه الوجود إلى الوجوب كما ظن بعضهم لأخرجه العدم إلى الامتناع، فلا ممكن أبدا وما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل فى وجوده فيمكن فى نفسه.

ونعنى بالعلة ما يجب وجوده وجود شىء آخر بتّة دون تصور تأخر، ويدخل فيه الشرائط وزوال المانع فإن المانع أن لم يزل يبقى الوجود، بالنسبة إلى ما يفرض علته ممكنا.

فإذا كانت نسبته إليه إمكانية دون ترجح، فلا علية ولا معلولية. وليس هذا مصيرا إلى أن الغدم يفعل شيئا، بل معنى دخول العدم فى العلية أن العقل إذا لاحظ وجوب المعلول، لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى.

وقد يكونان فى الزمان معا، كالكسر مع الانكسار، فنقول "كسر

(١) فى الأصل: الهيآت.

فانكسر" دون العكس. ومن التقدم ما هو زمانى ومن المتقدم ما هو مكانى أو وضعى كما فى الأجرام، أو شرفى بحسب صفات الأشرف. وجزء العلة قد يتقدم زمانا وقد يتقدم تقدما عقليا.

أقول:

قد عرفت أن الشىء[1] ينقسم الى: واجب، وممكن، وممتنع إلا أنه لما كان مراده بالشىء الموجود فى الأعيان لم يذكر الممتنع هاهنا، وإن ذكره فيما مرّ من الجهات العقلية للقضايا، وإن كان الحق أن الوجوب والإمكان والامتناع كلها أمور عقلية لا هوية لها فى الأعيان على التفصيل الذى تراه.

فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بحضور العلة الكاملة، ولا عدمه على وجوده إلا بعدمها وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها، لا يكون ذلك الممكن واجبا ولا ممتنعا لا بحسب الذات لا مكانه بذاته، ولا بحسب الغير لأنّا قطعنا النظر عن الغير وليس معناه أن الممكن يخلو عن الوجوب والامتناع، فإنه لا بدّ من أن يكون فى ذاته إما موجودا، أو معدوما، إلا أن وجوده لا لذاته وإلا لكان واجبا. وكذلك عدمه لا لذاته وإلا لكان ممتنعا فوجوده بوجود العلة وعدمه بعدمها.

فالممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع لعدم خلوّه عن الوجود والعدم، وعند قطع النظر عن الشرطين ممكن فى نفسه.

والوجوب للممكن عند وجود العلة التامة والامتناع بعدمها غير الوجوب. والامتناع القسمين له فإن القسمين ينافيان الإمكان لا يجتمعان معه

---

(١) فى الأصل: الشئ.

بخلاف الوجـوب، والامتناع الحاصلين للـممكن عند وجود أحـد الشرطين لا ينافيانـه لاجتماعهـما معه، فـيصدق على الممكن عند وجوبه بالعلـة وامتناعه بعدمها أنه غير ضرورى الوجود والعدم لذاته.

ولا يتـوّهم أن الشيء إنما يـمكن إذا قطعنا النظر عـن الشـرطين وعند وجود أحدهما يخرج عن الإمكان الحقيقى، فإنه لا يخلو عنه الممكن فى حال من الأحوال الثـلاثة، فإنه يوصف فـى حال وجوبه بالغـير وامـتناعه بعـدمه بالإمكان فى ذاته والوجوب بالغير.

ويستحيل انقلاب كـل من الثلاثة إلى الآخر، فالإمكان الممكن هو لذاته فلا ينفك عنه ومن خاصة الممكن صدق قسيميه عليه، إذ الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع بعدمها.

ولا يصدق على الواجب والممتنع بالذات كانا أو بالغير أنهما ممكنان عند وجود شرط فـإمكان الممكن له لذاته دائما والوجوب والامتناع يصـدقان عليه بالمجاز، والوجوب والامتناع بالذات وهما القسـيمان له المنافيان له لا يصدقان عليه.

والممكن لا يصير موجـودا من ذاته إلا إذا ترجح وجوده على عدمه، إذ الوجود والعدم نسبتهم إلى الممكن نسبـة واحدة فعند استواء الطرفين لا يصير موجودا ولا معـدوما لذاته وإلا لكان ترجيحا من غيـر مرجح، وهو محال. فلا يوجـد إلا إذا رجحت العلة وجوده على عـدمه فإذا فرضت العلة التـامة موجـودة فلا يكون نسبـة الممكن إليهـا الامتناع وإلا لامتنـع وجوده فلم يكن ممكنا وحينئذ لا تكون العلة المفروضة عـلة وليست النسبة إمكانية وإلا لوجب افتقار الممكن فى ترجح وجوده على عدمـه إلى مرجح آخر غير المفروضة علة تامة، وهو محال.

وإذ لم تكن نسبة الممكن إلى العلة التامة الامتناع أو الإمكان وجب أن تكون النسبة واجبة فالممكن يجب أولا عن علته ثم يوجد ثانيا بعد ذلك، فوجود الممكن يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان.

قوله: وهى فى حالتى وجوده وعدمه ممكن.

أقول:

زعم بعض الناس أن الممكن لا يتصور وجوده إلا فى الزمان المستقبل لأن الوجود الحالى يخرجه إلى الوجوب فيخرج بذلك عن الإمكان، وغفل هذا القائل أن الوجود إذا اخرجه إلى الوجوب وجب أن يكون العدم يخرجه إلى الامتناع فإذا كان ضرورة عدمه لعدم علة غير مناف لإمكانه فكذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير مناف لإمكان وجوده.

ولما كان الممكن لا يوجد بذاته بل يفتقر إلى ما يوجده وكذا فى طرف العدم. فكل ما توقف وجوده على غيره فعند عدم ذلك الغير يمتنع وجوده وكل ما كان كذا فلذلك الشىء مدخل فى وجوده فيكون هو فى ذاته ممكنا.

قوله: ونعنى بالعلية.

أقول:

كل موجود لا يخلو عن العلية والمعلولية وكل ما توقف وجود الشىء[1] عليه فهو علة له، والعلة هى التى يجب بها وجود شىء[1] آخر والناقصة ما لها مدخل فى وجود الشىء يمتنع بعدمها ولا يجب بوجودها وحدها وهى خمسة: الفاعلية، كالنجار للكرسى والمادّية، وهى التى منها

(١) فى الأصل: شئ.

الشيء كـالخشب له والصـورية، وهي التي يلزمـها وجـود الشيء، كصـورة الكرسي التي إذا وجدت يلزم أن يكون الشيء موجودا لا بهـا بل بها وبغيرها والغائيـة، هي التي لأجلها الشيء، كالجلوس على الكرسي وهي علة فـاعلية لعلة الفاعلية لماهيـتيها ومعلوله في الوجود لها لا في عليـتها وهي تخرج إلى الفعل بعد وجود الشيء.

وفي الجملة العلة الغائية ما هي متمثلة عند الفاعل لا الواقعة في الأعيان وزوال المانع فـإن العلة التامـة لما كانت ما يجـب بها وجود الشيء، فـالشيء الذي له مانع يمنع عن وجوده ولا يجب وجـوده إلا عند زواله، فالمأخوذ علة تامة لا يكون علة إلا عند زوال المانع.

فزوال المانع له مـدخل في العلية فـهو من أجزاء العـلة التامة، كـهويّ السقف الذي لـيست علته التـامة مـجرد الطبع المحرك له إلـى السفل وإلا لم يتخلف عنه مثل أن المثلث علة للزوايا الثلاث إذ لا يمكن ارتفاعها عنه لمانع، فنسبة هويّ السـقف إلى مجرد الطبع نسبة إمكانية، فـلا يجب لها الهوى إلا إذا سقطت القائمة المانعة عن الهويّ.

ومن قـال إن الهـويّ يجب بمجـرد الطبـع لولا المانع اعـتـراف منه بأن وجوب الهويّ موقـوف على عدم المانع الذي لولاه لم يجب، فزوال المانع لا محالة له مدخـل في العلية والعدم وحده ليس بعلة تامة للوجود مـستقلة ولا ناقصة مفيضة للوجود.

والعلة المفيضـة أعلى العلل الناقصة وأشرفهـا، إذ باقي العلل الناقصة، كالمادية والصورية والغائية، والشرط وإن كـان لكل منها مدخل في العلية فهي

غير مفيدة لوجود شيء، والمفيد هو الفاعل فإن أفاد وجود شيء لذاته فهو البارى تعالى.

وإن أفاد بالقوابل والشرائط[1] لا لذاته فهى الناقصة، وإنما لم يكن العدم مفيضا لشيء ولا معطيا للوجود لانه لا ذات له، بل يجوز أن يكون وجود شيء يجب عنه باعتبار العدم وجود شيء آخر والشيء الوجودى مع العدم ليس بعدم، بل مجموع مركب من أمر وجودى وعدم إضافى والعدم الصرف ليس بعلة ولا معلول لانه لا ذات له فلا يوجد ولا يوجد لعدم القدرة عليه فلا يكون معلولا وإنما العلة الموجدة للشيء إذا عدمت بجميع أجزائها أو ببعضها فإن العدم تقتضى نقيض عدم وجود المعلول.

فيقال بهذا الاعتبار: إنّ عدم العلة يقتضى عدم المعلول والعدم باعتبار إضافته إلى ما هو عدم له ليس بعدم محض، كالمعدوم بعد الوجود، والذلك يقع الامتياز فيه، فعدم زيد غير عدم عمرو.

قوله: وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى.

أقول:

الموجود ينقسم إلى متقدم ومتأخر وكل واحد يكون على خمسة أقسام:

الأول، التقدم بالزمان، كتقدم موسى على عيسى فإن موسى سابق بالزمان على زمان عيسى المتأخر عنه. وهذا التقدم بالذات فى الزمان وبالعرض فى الأشياء الزمانية.

الثانى، بالشرف، كتقدم أبى بكر على عمر، فقال: إن أبا بكر قبل عمر أى لا فضيلة لعمر إلا وهى لأبى بكر وله ما ليس لعمر.

(١) فى الأصل: الشرايط.

الثالث، بالطبع، كتقدم الجزء على الكل والواحد على الاثنين وبالجملة التقدم بالطبع كل ما يمتنع بعـدمه الشيء ولا يجب بوجوده وحده، فيلزم من عدم الواحد عـدم الاثنين ولا يلزم من وجوده وجوده إلا عند انضـمام واحد آخر به إليه، ويغـاير التقدم الزمانى إذ الواحد لا يتـقدم على الاثنين بالزمان، إذ قد يكونا معا بالزمان ومع ذلك يتعـقل أن الواحد قبل الاثنين والجوهر قبل العرض بالطبع.

الرابع، التـقدم بالرتبـة، وهو كل ما يكون بالنسـبة إلى مـبدأ مـحدود فالأقرب إليه يتقدم على الأبعد منه بالرتبـة، فقد يكون بالطبع كترتيب العموم والخصوص، فإذا أخذنا الجـوهر مبدأ كان الجسم متقدمـا على الحيوان بالرتبة الطبيـعية لقربه إلى الجـوهر من الحيوان، وإن أخـذنا الإنسان مبدأ كـان الأمر بالعكس، وقـد يكون بالوضع فقط، وهو مـا يكون بحسـب المكان، كتـقدم الإمام على المأموم بالنسـبة إلى المحراب وتأخره بالنسبـة إلى الباب إذا أخذناه مبدأ، وكذا يفعل فى كل الأشياء.

الخامس، التـقدم بالذات، كـتقدم العلة التـامة على معـلولها، كتـقدم الكسـر على الانكسار، فنقـول "كسّر فـانكسر" دون العكـس، وإن كان فى الزمان معا.

وأقسام التـأخر والمعية خمسـة أيضًا بإزاء التقدمات الخمـسة وجزء العلة كما يتقدم زمانا على المعلول فقـد يتقدم بالعلية. فإن العناصر التى هى أجزاء المركبات كما تقدم عليها بالزمان فهى أيضًا متقدمة عليها بالعلية.

قال الشيخ: وهاهنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله.

واعلم أن كل سلسلة فيهـا ترتيب، أىّ ترتيب كان، وآحادها مجتـمعة

يجب فيهـا النهاية. فإن كل واحد من السلسلة بـينه وبين أيّ واحد كان، أن كان عـدد غير مـتناه، فيلزم أن يكون منحـصرا بين حاصـرى الترتيب، وهو محال. وإن لم يكن فيها اثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من واحد إلا بينه وبين أيّ واحد كـان مما فى السلسلة أعداد متـناهية. والكل يجب فيـه النهاية وهذا فى الأجسام أيضًـا متوجه فنفرض فيـها سلسلة من حيثيات مـختلفة أو أجسام مختلفة فيطّرد فيها البرهان.

وأيضًا لك أن تفرض عدم قدر مـتناه من وسط السلسلة، تأخذه كأنه ما كان وطرفـاه من السلسلة متصل أحـدهما بالآخر تأخذ هكذا مـرة ومع القدر المفروض عدمه مرّة أخرى كانهـما سلسلتان وتطبق إحداهما على الأخرى فى الوهم.

أو يجعل عـدد كل واحد مـقابلا لعـدد الآخر فى العـقل، أن كان من الأعـداد، فلا بدّ من التـفاوت وليس فى الـوسط، لأنّا أوصلنا. فيـجب فى الطرف فـيقف الـناقص على طرف والزائد يزيد عليـه بالمتناهى ومـا زاد على المتناهى بمتناه، وبه يتبيّن تناهى الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما.

أقول:

يريد أن يبيّن المـوجودات التى يجب فيـها النهايـة، وما لا يجب فيـها ذلك. واعلم أن اللانهـاية الذى هو من خواص الكم لا يراد به سلب النـهاية مطلقا بحـيث تكون النهاية واللانهاية مـتقابلين بالسلب والإيجـاب، حتى لا يخرج منهما شىء، كـالإنسان واللاإنسان فيصدق على العـام العقلى اللانهاية لصحّة سلب المعنى الذى لأجله قيل للشىء أنه متناه وهو الكم.

والنقطة أيضًا غـير متناهيـة بهذا المعنى إذ هى شىء لا جـزء له فليست

بكم؛ بل يريدون باللانهاية الذى هو من خواص الكم سلب النهاية عن المعنى الذى قيل لأجله أنه متناه وإنما يصدق ذلك على الكم أو على ذى كم. ومعنى اللانهاية بحسب الكم أن يكون الشىء بحيث إذا أخذ منه أى مبلغ كان لا بدّ من بقاء الشىء بعده، إذا كان الأخذ بالقوة فإن الأخذ بالفعل يتناهى لتناهى الأبعاد.

إذا عرفت هذا، فكل عدد كانت آحاده موجودة معا وله ترتيب وضعى كالأجسام، أو طبعى، كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات المرئية، فإنه يجب فيها النهاية، إذ لو كانت غير متناهية لأمكن أن نأخذ سلسلة آحادها مترتبة موجودة معا ونحذف بالوهم من بين أى عددين كانا قدرا متناهيا ويوصل بينهما حتى لا يقع ثلمة فتأخذ السلسلة مع القدر المحذوف تارة ودونه أخرى، فيصير هناك بهذا الاعتبار سلسلتان فإذا أطبقنا إحداهما على الأخرى وهمّا فإن ذهبا إلى غير النهاية لزم أن يكون الناقص مساويا للزائد، وهو محال. فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط فيكون فى الطرف فيتناهى الناقص ويزيد عليهما الزائدة بقدر متناه والزائد على المتناهى متناه فالسلسلتان متناهيتان وفرضناهما غير متناهيتين، هذا خلف.

ويتمّ هاهنا برهان الحيثيات فنقول إن كان بين أى حيث وأى حيث كان، أو بين أى عدد وأى عدد كان من أعداد السلسلة متناه فلا يبقى واحد من آحاد السلسلة إلا وبينه وبين أى واحد كان متناه. فيكون الكل متناهيا؛ وإن لم يكن، ما بين أى حيث وأى حيث كان أو بين أى واحد وأى واحد كان متناه لزم أن يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين مُرتّبين، وهو محال.

وليس هذا حكما على الكل المجموعى بما فى كل واحد من آحاد، فإن

ذلك محـال. وهذا حق، فإنّا إذا قلنا ما بين كل واحـد وواحد دون الذراع، فـالكل دون الذراع، فـإنه كـاذب، إذ كل واحـد واحـد يتناول الآحـاد على الترتيب، فلا يلزم من ذلك أن يكـون الكل دون الذراع، بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا أو أكثر.

وإن قلنا ما بين أى واحد وأى واحد دون الذراع فالكل دون الذراع فإنه يصدق إذ أى واحد لا يتناول الآحاد على الترتيب، فيلزم أن يكون الكل دون الذراع ليتناول أى واحد مع أى واحد كان من الحيثيات المستغرقة لعديم النهاية سواء قربت أم بعدت اشتملت على أخـواتها أم لم تشتمل. فلذلك يصدق إذا كان مـا بين أى حيثيـة وأى حيثيـة أو بين أى عدد وعدد كـان متناه أن يكون الكل متناهيا، فيلزم تناهي السلسلتين.

وهذان البرهانان بعينهما يدلاّن على أن الأبعاد الجسمانية متناهية من غير تفاوت أصلاً فيفرض فيها سلسلة وحيثيات مختلفة أو أجسام مختلفة يستعملها على الطريق الذى ذكرناه فـى العلل والمعلولات والصفات والموصـوفات على الوجه المفصل.

***

قال الشيخ:

حكومة

[اعتبارات عقلية]

الوجود تقع بمعنى واحـد ومفهوم واحد على السـواد والجوهر والإنسان والفرس، فهـو معنى معقول أعم من كـل واحد. وكذا مفهـوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة على الإطلاق، فندّعى أن هذه المحمولات عقلية صرفة.

فإن الوجود، إن كـان عبارة عن مجرد السواد مـا كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليـه وعلى الجوهر فإذا أخذ معنى أعم من الجـوهرية، فإما أن يكون حاصلا فى الجوهر قائما به أو مستقلا بنفسه.

فإن كان مـستقلا بنفسه فـلا يوصف به الجوهر إذ نسبته إليـه وإلى غيره سواء.

وإن كـان فى الجوهر، فـلا شكّ أنه يكون حـاصـلا له والحصـول هو الوجود فالوجود إذا كان حاصلا فهو موجود.

فإن أخـذ كونه موجودا أنه عـبارة عن نفس الوجود فـلا يكون الموجود على الوجود و غيره بمعنى واحد، إذ مفـهومه فى الأشياء أنه شىء له الوجود وفى نفس الوجـود أنه هو الوجـود. ونحن لا نطلق على الجـمـيع إلا بمعنى واحد.

ثم نقـول "إن كان السـواد معـدوما، فـوجوده ليس بحـاصل، فليس وجوده بموجود إذ وجوده أيضًا معدوم". فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنه ليس بموجود، فمفـهوم الوجود غير مفهـوم الموجود ثم إذا قلنا "وُجد السواد الذى كان قد أخذناه معـدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصـل وجوده فحصول الوجود غـيره"، فللوجود وجود ويعـود الكلام إلى وجود الوجود، فـيذهب إلى غير النهاية. والصفات المترتّبة غير[1] متناهية اجتماعها محال.

أقول:

إن الوجود والماهيـة والشيـئية والحـقيـقة والذات، وما يناسـبهـا، كلها

---

(١) فى الأصل: الغير.

محمولات عقلية صرفة لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان لوقوع كل واحد منها على السواد والبياض والطعم والجوهر والإنسان الفرس، وغيرها، بمعنى واحد ومفهوم واحد عقلي.

فإن الوجود، لو كان عبارة عن مجرد السواد لم يكن بمعنى واحد واقع على البياض والسواد والجوهر والإنسان وغيرها، فهو معنى أعم من كل واحد منها.

قوله: فإذا أخذ معنى أعم من الجوهرية.

أقول:

يريد أن يبيّن أن الوجود من الاعتبارات العقلية غير زائد على الماهية فى الأعيان بل زائد فى الأذهان. واعلم أن العلماء اختلفوا فى الوجود فزعم بعض المتكلمين أنه لا يزيد على الماهية عينا وذهنا، ولو كان الأمر كذلك لكان قولنا "الإنسان موجود" يجرى مجرى "الإنسان إنسان والموجود موجود" وإذا قيل "الخلأ ليس بموجود" فكأنا قلنا "الملأ ليس بخلأ".

ويدلّ على كون الوجود زائدا على الماهية أن الوجود مشترك بين جميع الماهيات ولا شىء من خصوص الماهيات بمشترك بينها. فلا شىء من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات بل هو زائد عليها ويدلّ على كون الوجود مشتركا وجوهه:

الأول، إنّا نتصوّر الوجود ثم نحكم أنه صادق على كل موجود فلو لم يكن مشتركا بين الكل لم يصدق الحكم على كل واحد منها.

الثانى، إنّا نفهم معنى الوجود والعدم ثم نحكم أنه إذا صدق أحدهما

كذب الآخر، ولو لم يكن الوجود مشتركا بين الكل لم يكن كذلك لجواز أن يكونا معا.

الثالث، إذا جزمنا بأن الشيء[1] فى الأعيان فيجب الجزم بوجوده ولو لم يكن الوجود مشتركا، لم يلزم من الجزم بأنه فى الأعيان الجزم بصدق الوجود عليه لجواز كذب غير، من المفهومات عليه عند الجزم بأنه فى الأعيان.

وأما إن خصوصيات الماهيات غير مشترك، فهو ظاهر. ثم إنّا قد نعلم الماهية ونشكّ فى وجودها ونعلم الوجود ونشكّ فى كون المتصف به أى شيء هو، فالوجود زائد على الماهية.

وزعم جماعة المشائين أن الوجود زائد على الماهية فى الأعيان والأذهان، واستدلّ على إبطاله ببرهان حسن، وهو أن الوجود إذا كان زائدا على الماهية فى الأعيان فإما أن يكون جوهرا قائما بذاته أو عرضا وقسما التالى باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم بيّن.

وأما بيان إبطال القسم الأول سن التالى أن الوجود يصحّ أن يكون صفة للماهيات بأسرها ولا شيء[1] من الجوهر بصالح كذلك، فلا شيء من الوجود بجوهر.

وإذا لم يكن الوجود جوهرا لوصف الماهيات به فهو عرض حاصل للجوهر، والحصول هو الوجود.

وإذا كان الوجود حاصلا للجوهر فهو لا محالة موجود فإن أخذ كونه

---

(١) فى الأصل: الشئ.

موجـودا أنه عبارة عن نفس الوجـود، فحينـئذ لا يكون الموجود مـقولا على نفس الوجود وغيرها من الماهيات بالسواء، لأن مفهومه فى الماهيات انها أشياء لها الوجود وفى نفس الوجود أنه هو الوجود لا غير.

لكنّا لا نطلق الموجود على الكل إلا بمعنى واحد ومفهوم واحد ثم الذى يدلّ على أن مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود إذ السواد المعدوم ليس وجوده بحاصل فلا يكون وجوده موجود، بل وجوده معدوم.

فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بكونه ليس بموجود فـيكون لا محالة مفهوم الوجود غيـر مفهوم الموجود. ثم إنّا إذا قلنا وجد السـواد الذى كنّا قد أخذناه معـدوما، وكان وجـوده ليس بحاصل ثم حـصل وجوده بعد ذلك، فـحمل الوجود غيـر الوجود، فيلزم أن يكون لذلك الوجود وجـود. ثم يعود الكلام بعده إلى وجود الوجود إلى غير النهاية غير واقف عند حدّ.

وعلمت أن الصفات المترتبة غير المتناهية اجـتماعها محال، وهذا المحال إنما لزم من أخذ الوجود زائدا[1] على الماهية فى الأعيان.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن مخالفى هؤلاء، أتباع المشائين، فهموا الوجود وشكّوا هل هو فى الأعيان حاصل، أم لا؟ كما كان فى أصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخـر ويلزم التسلسل. وتبيّن بهـذا أنه ليس فى الوجود ما عين مـاهية الوجود، فإنّا بعـد أن نتصوّر مفهومـه، قد نشكّ فى أنه هل له وجود أن لا؟ فيكون له وجود زائد ويتسلسل.

---

(١) فى الأصل: زايدا.

أقول:

احتج المشاءون على أن الوجود زائد فى العين والذهن بوجوه من جملتها: إنّا نعقل الماهية دون الوجود، وكل شيئين عقل أحدهما دون الآخر فهما متغايران فى الأعيان لا متحدان فالوجود مغاير للماهية وزائد عليها فى الأعيان.

أجيب بأن الوجود نفس الماهية فى الأعيان وزائد عليها فى الأذهان؛ ولو لزم من هذه الحجّة كون الوجود زائدا على الماهية فى العين للزم أن يكون وجود الوجود زائدا على ذلك الوجود، كما ذكره فى الكتاب أنّا نعقل الوجود، كوجود العنقاء مثلا، ونشكّ فى أنه هل هو فى الأعيان حاصل أم لا؟ ولو اتحد الوجودان، أعنى وجود العنقاء ووجود ذلك الوجود، لامتنع أن يعقل أحد الوجودين مع الشكّ فى الآخر، كما ذكروه فى أصل الماهية ووجودها. ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود متسلسلا إلى غير النهاية مترتبا موجودا معا، وهو محال.

ولا يقال بأن وجود الوجود غير زائد على نفس الوجود، فإن الوجود لا ذات له وراء الوجود فذاته هو نفس الوجود.

وأما الماهية، فإنها إنما تكون موجودة بالوجود، فيكون الوجود للموجود غير زائد عليه ووجود الماهية يكون لها، كالقبلية والبعدية الكائنتين للزمان بمعنى أنهما لا يزيدان على ذاته، ثم يلحقان غير الزمان بواسطة.

والجواب: إنّا يمكننا تصوّر وجود العنقاء مع الشكّ فى أنه هل له فى الأعيان وجود أم لا؟ كما كان فى أصل الماهية المتصوّرة مع الشكّ فى وجودها، فإذا دلّ تعقل الماهية مع الشكّ فى وجودها على زيادة الوجود على

الوجود فيدلّ تعقل الوجود المضاف إلى الماهية مع الشكّ فى وجوده على زيادة الوجود الأصلى، وهكذا تتسلسل الوجودات مترتبة مجتمعة إلى غير النهاية، وهو محال.

وبهذا البيان يعرف أنه ليس فى الموجودات العينية ما عين ماهيته الوجود، كما قيل ذلك فى الواجب لذاته لأنّا بعد أن نتصوّر مفهومه ربما شككنا فى أنه هل له وجود أم لا؟ فيلزم أن يكون له وجود زائد على الوجود الأول الذى هو نفس الماهية، ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود فيتسلسل مترتبا موجودا معا إلى غير النهاية، وهو محال.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أنه إذا كان الوجود للماهية، فله نسبة إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها، ويتسلسل إلى غير النهاية.

أقول:

لو كان الوجود زائدا على الماهية عينا، فلا بدّ وأن يكون لذلك الوجود نسبة إلى تلك الماهية، ولهذه النسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة أخرى إلى النسبة وتتسلسل وجودات النسبة إلى غير النهاية مترتبة مجتمعة معا إلى غير النهاية، وذلك محال نشأ من أخذ الوجود زائدا على الماهية فالوجود نفس الماهية زائدا عليها فى الذهن.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن الوجود إذا كان حاصلا فى الأعيان وليس بجوهر، فتعين أن يكون هيئة فى الشيء فلا يحصل مستقلا. ثم يحصل محله، فيوجد

قبل محله ولا أن يحصل محله معه إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محال ولا أن يحصل بعد محله، وهو ظاهر.

وأيضًا إذا كان الوجود فى الأعيان زائدا على الجوهر فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين لأنه هيئة قارة لا تحتاج فى تصورها إلى اعتبار تجزء وإضافة إلى أمر خارج كما ذكروا فى حدّ الكيفية.

وقد حكموا مطلقا أن المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا، بل الكيفية والعرضية أعم منه من وجه.

وأيضًا إذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فى تحققه إليه. ولا شك أن المحل موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال.

ومن احتج فى كون الوجود زائدا فى الأعيان بأن الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهى على العدم أخطأ فإنه يفرض ماهية، ثم يضم إليها وجودا والخصم يقول نفس هذه الماهية العينية من الفاعل، على أن الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد فى أنه هل أفاده الفاعل شيئا آخر أم هو كما كان؟

واعلم أن اتباع المشائين قالوا "إنّا نعقل الإنسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية". والعجب أن النسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس معناها إلا كونها موجودة فيه، إما فى الذهن أو فى العين. فوضعوا فى نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التى فيه، والثانى ما يلزم من وجود الإنسانية حتى يوجد فيها شيء.

ثم إن بعض اتباع المشائين بنوا كل أمرهم فى الإلهيات على الوجود. والوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء، كما يقال: الشىء موجود فى البيت، وفى السوق، وفى الذهن، وفى العين، وفى الزمان، وفى المكان فلفظة "الوجود" مع لفظة "فى" فى الكل بمعنى واحد ويطلق بإزاء الروابط، كما يقال "زيد يوجد كاتبا". وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال "ذات الشىء وحقيقته ووجود الشىء وعينه ونفسه"، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف إلى الماهيات الخارجية.

هذا ما فهم منه الناس. فإن كان عند المشائين له معنى آخر فهم ملتزمون ببيانه فى دعاويهم، لا على ما يأخذون من أنه أظهر الأشياء، فلا يجوز تعريفه بشىء آخر.

أقول:

لو كان الوجود زائدا على الماهية عينا فإما أن يكون جوهرا أو عرضا، لا جائز أن يكون جوهرا. إذ الوجود يصحّ أن يكون صفة للماهيات ولا شىء من الجوهر بصالح للصفتية، فلا شىء من الوجود بجوهر.

ولا جائز أن يكون عرضا، إذ العرض لا يحصل مستقلا قائما بذاته. فلا بدّ له من محل ولا يجوز أن يحصل قبل محله وإلا لزم تقدم الوجود العرضى على الماهية، فيقوم بذاته مستقلا فلا يكون عرضا توصف به الماهيات، وفرض كذلك، هذا خلف.

ولا جائز أن يحصل مع الماهية، فإن الماهية إنما هى بالوجود لا مع الوجود، ولو كان كذلك لزم أن يكون للماهية وجود آخر غير الذى كلامنا فيه.

ولا جائز أن تكون الماهيـة متقـدمة على الوجـود فتكون موجـودة قبل وجودها، فيتـقدم الوجود على نفسه أو يكون قبل الوجود وجود آخـر فيعود الكلام إلى وجود الوجود ويتسلسل إلى غير النهاية، وهو محال.

قوله: وأيضًا إذا كان فى الأعيان زائدا.

أقول:

هذا وجه آخر فى أن الوجود غيـر زائد على الجوهر عينا. وتقريره: أن الوجود لو كان زائدا على الجوهر عينا، فيكون لا محالة قائما بالجوهر فيكون كيفـية عند المشائين، لأنه هيـئة قارّة لا تحتـاج فى تصورّها إلى اعتـبار تجزئ وإضافة إلى أمر خارج عنها ومحلها، كما ذكروا ذلك فى حدّ الكيفية.

وقد حكمـوا حكما مطلقا أن المحل يتـقدم على ما يحله من الكيفـيات وغـيرها، وحـينئذ يـلزم تقدم الموجـود على الوجـود، وهو محـال، عندهم بالتقرير المذكور مع لزوم محذور آخر، وهو أن تكون الكيفية أعم من الوجود من وجه، وكـذا العرضـية ولا يكون حيـنئذ الوجود أعم الأشـياء، كـما هو المشهور.

ولأن الوجود إذا كـان عرضـا فلا بدّ وإن يكون قائمـا بالمحل، ويعنون بقيامه بالمحل أنه موجود بالمحل مفتـقر فى تحقيقه ووجوده إليه، لكن الحق أن المحل مـوجود بالوجـود ويلزم من ذلك تقـدم كل واحد منهـما على الآخـر ووجوده به، وهو دور محال نشأ من كون الوجود له هوية عينية.

قوله: ومن احتج فى كون الوجود زائدا.

أقول:

احتج بعض اتباع المشائين على أن الوجود زائد فى الأعيان على الماهية. إن الفاعل إذا أوجد ماهيته بعد أن لم يكن ولم يفدها الوجود فهى بعد على العدم، وليس كذا؛ وإن أفادها الوجود كان ذلك الوجود حاصلا لها فى الخارج، وهو المطلوب.

وأجيب بأن هذا القائل يفرض ماهية ثم يضمّ إليها وجودا، وهو سهو. فإن الوجود أمر اعتبارى لا هوية له فى العين ليكون الفاعل مفيدا له، بل يفيده الفاعل إنما هو نفس الماهية العينية لا غير وليس أن الماهية شىء يفيده الفاعل أمرا آخر هو الوجود.

ثم إذا أضفنا أن الذى يفيده الفاعل هو الوجود.يعود الكلام إليه فى أن الفاعل أن لم يفد الوجود وجودا آخر، فهو كما كان على العدم وإن أفاده شيئا، هو الوجود، لزم أن يكون للوجود وجود آخر إلى غير النهاية. ولا يقال إن الفاعل إنما أفاد نفس الوجود لا وجود الوجود.

ولأنّا نقول لِمَ ما قلتم هذا فى أصل الماهية أن الفاعل هو أفادها لا الوجود الذى هو أمر اعتبارى ولا يقال أن الذى أفاده الفاعل إنما هو الوجوب دون الوجود. لأنّا نقول إن الكلام يعود إلى نفس الوجوب كما عاد إلى الوجود.

قوله: واعلم أن أتباع المشائين.

أقول:

إن جماعة المشائين زعموا أنّا يمكننا تعقل الإنسان دون وجوده الزائد

على ماهيته فى الأعيان، ولا يمكننا تعقله دون نسبته الحيوانية إليها، لأنها جزء منه.

وأجاب بأن نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس لها معنى إلا كونها موجودة فيه، إما فى الذهن أو فى العين، فيكونون قد وضعوا فى نسبة الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التى فى الإنسان والثانى ما يلزم من وجود الإنسانية حتى يمكن أن يؤخذ فيها بعد ذلك شيء، ولم يقولوا إلا أن الإنسان له وجود واحد كما كانت له ماهية واحدة.

واعلم أن المشائين الذين هم أتباع المعلم الأول بنوا كل أمرهم فى الإلهيات على الوجود. فإن موضوع العلم الإلهى عندهم الوجود والواجب لذاته هو الوجود المحض فهو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها العرضية. ثم إن الوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء، فيقال إن الشيء[1] الفلانى موجود فى المدينة، وفى البيت، وفى الحمام، وفى السوق، والدكان، وهو موجود فى الذهن وفى العين، وكذلك هو موجود فى الزمان وفى المكان فتكون لفظة "الوجود" مع لفظة "فى" فى الكل بمعنى واحد، وما كان كذلك، فهو أمر عقلى.

فالوجود أمر اعتبارى عقلى. ويطلق الوجود أيضًا بإزاء الروابط، فيقال: زيد يوجد كاتبا وقد يقال الوجود على الحقيقة والذات، فيقال: ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه، فيؤخذ الوجود فى جميع هذه المواضع اعتبارات عقلية ثم يضاف إلى كل واحد من الماهيات الخارجية كما عرفته فى الأمثلة المذكورة.

---

(١) فى الأصل: الشئ.

هذا ما هو المفهوم عند الناس وعلى ما يوجبه البرهان العقلى يقتضى أن يكون الوجود أمرا كليا عقليا لا هوية له فى الأعيان، فإن كان له عند المشائين معنى آخر غير ما ذكر، فيجب عليهم أن يبرزوه ويلزمهم بيانه فى دعاويهم، وحينئذ لا ينبغى أن يأخذوه أنه أظهر الأشياء وأجلاها حتى أنه لا يجوز أن يعرف بشىء[1] أصلا

قال الشيخ:

واعلم أن الوحدة أيضًا ليست هى بمعنى زائد فى الأعيان على الشىء، وإلا لكانت الوحدة شيئا واحدا من الأشياء، فلها وحدة. وأيضًا يقال: واحد وآحاد كثيرة، كما يقال: شىء وأشياء كثيرة.

ثم الماهية والواحدة التى لها إذا أخذنا شيئين فهما اثنان: أحداهما الوحدة، والآخر الماهية التى هى لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات، منها أنّا إذا قلنا هما "اثنان" يكون للماهية دون الوحدة وحده، ويعود الكلام متسلسلا إلى غير النهاية.

ومنها أن يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام، فتجتمع صفات مترتبة غير متناهية. وإذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضًا أمر عقلى، فإن العدد إذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقلية فيجب أن يكون العدد كذلك.

أقول:

الوحدة ليست فى الأعيان شيئا زائدا على الماهية المقولة عليها، وإلا لزم أن يكون فى الأعيان ماهية ووحدة متغايرتين، فهما اثنان فلكل واحد منهما

---

(١) فى الأصل: الشئ.

وحدة فللماهية وحدة وللوحدة وحدة أخرى، إذا الوحدة حقيقة من جملة حقائق[1] الموجودات ثابتة للموصوف به، فكما يقال: ذات وذوات كثيرة، فكذلك يقال: واحد وآحاد كثيرة، فيلزم هناك محالان:

الأول: إنّا إذا قلنا هما اثنان أن يكون للماهية دون الوحدة وحدة أخرى ويعود الكلام متسلسلا إلى غير النهاية وهو محال.

الثانى: أن يكون لكل من الوحدة وحدة أخرى إلى ما لا يتناهى وحينئذ يلزم وجود سلسلة مترتبة مجتمعة آحادها معا من صفات غير متناهية، وهو محال. لا يقال أنه لا يلزم من كون الوحدة زائدة على الماهية عينا أن يكون للوحدة وحدة أخرى إلى ما لا يتناهى، بل وجود الوحدة ووحدتها هى الوحدة بعينها فلا يلزم التسلسل، لأنّا نقول: إذا زادت الوحدة على الماهية، كالوجود وزعمت أن وجود الوحدة ووحدتها هى الوحدة، فلذا يجب أن نقول أن الوجود الزائد على الوحدة التى فى العين تكون الوحدة نفس الوجود، ولا نقول به: وإذا كانت الوحدة اعتباريا فالعدد المؤلف منه اعتبارى أيضًا، إذ العدد لما كان مركبا من الآحاد وكانت الوحدة صفة عقلية فلا بدّ وأن يكون العدد كذلك.

قال الشيخ:

وجه آخر: هو أن الأربعة إذا كانت عرضا قائما بالإنسان مثلا، فإما أن يكون فى كل واحد من الأشخاص الأربعة تامة، وليس كذا أو فى كل واحد شىء من الأربعة، وليس إلا الوحدة. فمجموع الأربعة ليس له محل غير

(١) فى الأصل: حقايق.

العقل أو ليس فى كل واحد الأربعية ولا شىء منها، فليست على هذا التقدير أيضا فى غير العقل.

فظاهر أن الذهن إذا جمع واحدا فى الشرق إلى آخر فى الغرب، فيلاحظ الاثنينية. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. فيأخذ أيضًا فى الأعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

أقول:

هذا وجه آخر فى أن العدد أمر اعتبارى عقلى وجعل الأربعة التى هى عدد مركب من الآحاد مثالا، فقال إن الأربعة التى هى نوع من العدد لو كانت موجودة فى الأعيان وليس بجوهر، لافتقارها إلى المحل، فهى عرض قائم بالإنسان مثلا.

فأما أن يكون فى كل من الأشخاص الإنسانية كل الأربعية، وبطلانه ظاهرا وبعضها، أعنى الوحدة، فلا يكون فى كل شخص إلا الوحدة فقط دون الأربعية فمحل الوحدة والأربعية هو العقل وإن لم يكن فى كل شخص لا الأربعية ولا بعضها، فمحلها لا بدّ وإن يكون هو العقل. فالوحدة والعدد ليس له محل إلا العقل، وهو المطلوب.

ولما علمت أن الوحدة أمر عقلى اعتبارى فظاهر أن الذهن إذا جمع واحدا فى المشرق، كإنسان أو غيره، إلى واحد فى المغرب، فلاحظ ذلك الذهن حينئذ إثنينية.

وكذلك إذا رأى إنسان جماعة كثيرة من نوع واحد، أو من أنواع أُخذ

منهم بحسب مراده ثلاثة أو أربعة أو خمسة بحسب ما يقع نظره عليه وفيه بالاجتماع، وكذلك يأخذ فى الأعداد مائة مئات وعشرات، وأمثال ذلك.

قال الشيخ:

واعلم أن الإمكان للشيء متقدم على وجوده فى العقل فإن الممكنات تكون ممكنة، ثم توجد ولا يصح أن يقال إنها توجد، ثم تصير ممكنة. والإمكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات.

ثم هو عرضى للماهية وتوصف به الماهية فليس الإمكان شيئا قائما بنفسه وليس بواجب الوجود، إذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر إلى إضافة إلى موضوع. فيكون ممكنا إذن، فإمكانه يعقل قبل وجوده. فإنه ما لم يمكن أولا، لا يوجد فليس إمكانه هو، ويعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه إلى غير النهاية فيفضى إلى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة.

أقول: لو كان الإمكان زائدا على ماهيات الممكنات فى الأعيان، لكان موجودا من الموجودات وليس بواجب الوجود لذاته، وإلا لما وصف به غيره فإنما كان وصف الشيء يجب افتقاره إلى ذلك الشيء والمفتقر لا يكون واجب الوجود لذاته والإمكان، لما اتصف به جميع الماهيات الممكنة، فليس واجب الوجود لذاته ولا يجوز أن يكون ذلك الوجود ممكنا لذاته وإلا لاحتاج إلى علة هى الماهية.

إذ كل ممكن الوجود لذاته واجب الوجود بغيره ووجوب الممكن إنما حصل بنفس الماهية، فوجود الممكن معلول للماهية، وكل معلول ممكن، فوجود الممكن ممكن، فيكون له إمكان آخر عائدا إليه الكلام فى أن إمكان الإمكان ليس نفس الإمكان، إذ إمكان الممكن سابق عليه وما هو سابق على

الشيء لا يكون نفسه، ينتج أن وجود الإمكان ليس نفس وجود الممكن وإنما وجب تقدم الإمكان على وجود الممكن لأن وجود الممكن معلل بإمكانه فيقال إنما وجد لإمكانه ولا يقال إنما أمكن لأنه وُجد وكل ما علل بشيء يجب أن يكون متأخرا عنه.

وأما أن كل ما وجب قبل الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء، فلامتناع تقدم الشيء على نفسه، فإمكان الإمكان زائد على نفس وجود الإمكان، ويعود الكلام إلى إمكان الإمكان إلى غير النهاية، فيلزم وجود سلسلة إمكانية مترتبة غير متناهية موجودة معا، وهو محال.

وهذا الإمكان غير الإمكان الذى يجب تقدمه على الحادث بصدق الإمكان الأول الاعتبارى على الحادث والأزليات والإمكان الاستعدادى لا يوجد للأزليات.

قال الشيخ:

وكذا الوجوب فإن الوجوب صفة للوجود. فإذا زاد عليه ولم يقم بنفسه فهو ممكن فله وجوب وإمكان فيذهب إعداد إمكاناته ووجودياته مترتبة إلى غير النهاية.

ووجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو ما إذ "يجب ثم يوجد" ولا "يوجد ثم يجب" ثم للوجود وجوب وللوجوب وجود، وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهى ممتنعة لما سبق.

أقول:

الوجوب غير زائد فى الأعيان على الماهية الواجبة وإلا لو زاد عليها مع كونه صفة للوجود فإن لم يقم بنفسه كان ممكنا، وكل ممكن فله إمكان من ذاته ووجوب بالغير.

والكلام عائد إلى الإمكان والوجوب ذاهبة جزئياتهما إلى غير النهاية مع الترتيب والمعية، وذلك محال.

ثم إن كان الوجوب بالغير متقدما على وجوده إذ يجب أولا بالغير.

ثم يوجد ثانيا، لا أنه يوجد أولا ثم يجب ثانيا. وذلك الوجوب المتقدم مغاير للوجود المتأخر فللوجوب وجود وللوجود وجوب ويذهب كل واحد من الوجود والوجوب متكررا على الآخر إلى غير النهاية، وذلك محال.

وإذا كان الوجوب الذى هو صفة للوجود قائما بذاته، فإما أن يكون ممكنا لذاته أو واجبا لذاته، وليس بممكن لذاته وإلا لزم المحال الأول ولا واجب لذاته وإلا لاحتاج إلى غيره لاحتياج الصفة إلى الموصوف، وهو محال.

ثم الوجوب إن قام بذاته وكان مع ذلك واجبا كان وجوبه زائدا عليه لإمكان تعقل ذلك القائم بذاته مع الشكّ فى أنه واجب أو ممكن، فيكون وجوب الوجود مغاير النفس الوجوب، والكلام عائد فى هذا الوجوب الثانى، كالوجوب الأول، وكذا فى الوجوب الثالث إلى غير النهاية، فيلزم وجود وجوبات مترتبة موجودة معا إلى ما لا يتناهى، وعرفت استحالته.

قال الشيخ:

واعلم أن لونية السواد ليست لونية وشيئا آخر فى الأعيان فإن جعله لونا هو بعينه جعله سوادا ولو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر، جاز لحوق أى خصوصية اتفقت بها إذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه شرطا للونية، وإلا ما أمكنت مع ما يضادها أو يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها.

وأيضًا اللونية أن كان لها وجود مستقل فهى هيئة، إما أن تكون هيئة فى السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها أو فى محله، فللسواد عرضان، لون وفصله لا واحد.

والإضافات أيضًا اعتبارات عقلية، فإن الأخوّة مثلا، إن كانت هيئة فى شخص فلها إضافة إلى شخص آخر وإضافة إلى محلها. فإحدى الإضافتين غير الأخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، إذ ذاتها إذا فرضت موجودة ذات واحدة وإضافتهما إلى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هى؟

فتعيّن أن يكون كل واحدة من الإضافتين موجودا آخر. ثم الإضافة التى لها المحل يعود هذا الكلام إليها ويتسلسل على الوجه الممتنع فإذن هذه كلها ملاحظات عقلية.

والعدميات، كالسكون أمر عقلى؛ فإن السكون إذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتحرك فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق فى الأعيان، ولكنه فى الذهن معقول، والإمكان أيضًا أمر عقلى، فيلزم أن تكون الأعدام المقابلة كلها أمورا عقلية.

أقول :

النوع إما بسيط أو مركب، لأن النوع يجب أن يكون متحصّل الذات فى الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فإن كانت مع ذلك متغايرة فى الخارج، فهو النوع المركب، كالإنسان وإن لم يتغاير فى الخارج، بل كان جعل كل واحد من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر، فهو النوع البسيط، كالسواد المتحصل فى الذهن من اللون وهو جنس.

وجامعية البصر وهو فصل به امتاز السواد عن غيره من الألوان امتيازا ذهنيا دون الخارجى الذى يكون جعل الجنس فيه، فهو جعل الفصل والنوع، لأن الذى جعل السواد لونا هو بعينه جعله سوادا فلذلك لا يقال: جعل لونا فجعل سوادا كما لا يقال: جعل سوادا فجعل لونا، بل يجعلهما شيئا واحدا فى الخارج حتى إذا وجد هذا اللون وجد السواد وإذا لم يوجد هذا السواد فلا يوجد هذا اللون.

بل إن وجد كان لونا آخر غير السواد. فالسواد وغيره من الألوان البسيطة لا تنسلخ عنها فصولها الذهنية وتبقى موجودة مجردة دون اقتران فصل ولا مع اقترانه.

وأما ذاتيات الأنواع المركبة متغايرة الجعلين، فإن الحيوان الذى هو نوع مركب شارك النبات فى الجسمية والنموّ وامتاز عنه بالنفس الحيوانية، فجعله جسما ناميا فى الأعيان غير جعله ذا نفس حيوانية فيه لجواز أن يزول عن الحيوان النفس ويبقى الجسم بعد ذلك موجودا.

فإن سائر أنواع الحيوانات تبقى أجسامها بعد موتها؛ فيقال: أن كل واحد منها جعل جسما فجعل حيوانا، إذ الذاتى الأعم، أعنى الجسم، يغاير الذاتى الأخص، أعنى النفس الحيوانية، فى الخارج بخلاف الأنواع البسيطة.

فإن لونيـة السواد لو كان لها وجـود مغاير لخصـوص السواد لأمكن أن يزول عنها خـصوص السواد ثم يعرف بهـا خصوص البيـاض، والتالى باطل فكذا المقدم.

وبيان الشرطية: أن اللون لو اقتـضى لذاته أن يكون سوادا أو بياضا لزم أن يكون كل لون إما سوادا أو بيـاضا وليس ولو كان اللون مغـايرا لخصوص السواد فى العين كان لنا أن نستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه، فنقرن بها خصوص البياض، كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورة عنها مبدلة بأخرى، كزوال صورة الهـوائية عن هيولاها والحاق صورة الماهيـة بها، وبطلان التالى ظاهر. فذاتيـات الأنواع البسيطة هى واحدة فى الخـارج لا جعلان فيـها وإن تغايرت فى المفهوم العقلى.

قوله: وأيضًا اللونية.

أقول:

هذا وجه ثان فى أن اللونية اعـتبار عقلى لا يزيد على السـواد والبياض فى الخارج، إذ لو كان لهـا وجود مستـقل عينى لكانت هيئة، فـإما أن تؤخذ هيئة فى السواد، أو فى محله.

فإن أخذ هيئة فى السواد، فيجب أن يؤخذ السواد قبلها لأنها وحينئذ لا يُسمّى السواد لونا فلا تكون اللونية أعمّ من السواد والبياض وغيرهما، وليس كذا وإن كـانت موجـودة فى محل السواد عـرضان، لون وفـصله، لا عرض واحد.

والعقل يحكـم بأن السواد شىء[1] واحد مـحسوس لا كـثرة فـيه وهو

(١) فى الأصل: شئ.

عـرض واحد بالأجسـام فـاللون نفس السـواد فى الأعيـان وزائد عليـه فى الأذهان.

قوله: والإضافات أيضًا اعتبارات عقلية.

أقول:

زعم أن الإضافات اعتبارات عقلية ولا وجود لها فى الأعيان واحتج فى الكتاب بأن الأخـوّة التى من مقولة الإضـافة العرضـية إن كان لهـا وجود فى الأعيان كانت هيئة فى شخص، هو زيد مثلا، ولها إضافة إلى شخص آخر، هو عـمرو، إذ الأخوّة الإضـافيـة إنما تكون بين شـخصـين أو أكثـر وإحدى الإضافتين غير الأخرى وهما، أى الإضافتان، غير نفس الإضافة.

فإنا إذا فرضنا ذاتها موجودة كانت ذاتا واحـدة وأضافتاها إلى شخصين متغايرين، هما زيد وعمرو، فلا يكونان نفس الإضافة، وحينئذ يلزم أن يكون كل واحد من الإضافتين موجودا آخر غير الإضافة الأصلية.

ثم إن الإضافة التى لهـا إلى محلها يعود الكلام إليها فى أنـها موجودة من جملة الموجـودات مغـاير للإضافة السـابقة، فيـتسلسل إضـافات متـرتبة مجتمعة معا إلى غير النهاية، وذلك محال. لزم من كون الإضافة موجودة فى الخارج وكلهـا إضافات عـقلية وتدلّ على عـرضية الإضـافة تبدلهـا مع بقاء موضوعها فتكون عرضا إلا أنها من أضعف الأعراض.

وليست الإضافة نفس الشخص الموصـوف بها وإلا لاتصف بها دائما ما دامت ذاته مـوجودة، وليس كـذا. فإن الأبوّة، لو كـانت نفس مفـهوم الأب لوجب أن يكون الأب الشخـص الموصوف بها دائمـا أبا، وليس كذا بل ذات الأب توجد أولا ثم تلحقها بعد زمان الأبوّة فيصير حينئذ أبا.

ولو كانت الأبوّة التى هى الإضافة عدمية محضة لكان نقيضها، وهو اللاأبوّة، وجودية ولما كانت اللاأبوّة أمرا عدميا، فالأبوّة أمر وجودى حاصل للعقل موجود فيه.

قوله: والعدميات، كالسكون، أمر عقلى.

أقول:

العدميات والأعدام المقابلة للملكات لا صورة لها فى الأعيان ولا هى عدم محض، بل هى أمور عقلية ثابتة فى الذهن وذلك كالسكون والعمى والظلمة وأمثالها.

إذ السكون مثلا، إذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة، والانتفاء لا هوية له فى الأعيان وكذا الإمكانان المأخوذان فى التعريف كلاهما أمران عقليان ثابتان فى الذهن لا غير فالأعدام كلها، أعنى المقابلة للملكات، أمور عقلية.

قال الشيخ:

واعلم أن الجوهرية أيضًا ليست فى الأعيان أمرا زائدا على الجسمية، بل جعل الشىء جسما بعينه هو جعله جوهرا، إذ الجوهرية عندنا ليست إلا كمال ماهية الشىء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل، والمشاءون عرّفوه بأنه الموجود لا فى موضوع فنفى الموضوع سلبى والموجودية عرضية فإذا قال الذّابّ عنهم أن الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه وإثباته على المنازع.

ثم إذا كانت أمرا آخر موجودا فى الجسم، فلها وجود لا فى موضوع فيكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية، فيتسلسل إلى غير النهاية.

فإذن الصفـات كلها تنقسم إلى قسـمين: صفة عينيـة، ولها صورة فى العقل، كالسـواد والبياض والحركة؛ وصفـة وجودها فى العين ليس إلا نفس وجودها فى الذهن وليس لها فى غير الذهن وجود.

فالكون فى الذهن لها فى مـرتبة كون غيرها فى الأعـيان، مثل الإمكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا.

وإذا كان للشىء وجود فى خارج الذهن، فينبغى أن يكون ما فى الذهن منه يطابقه. وأما الذى فى الذهن فـحسب، فليس له فى خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهنى. والمحـمولات من حيث إنها محمـولات ذهنية، والسواد عينى والأسـودية لما كانت عبـارة عن شىء ما قـام به السواد لم تدخل فيـها الجسمية والجوهرية؛ بل لو كان السواد يقـوم بغير الجسم لقيل عليه أنه أسود، فإذا كان شىء ما له مدخل فى الأسودية، فـلا يكون إلا أمرا عقليا فحسب، وإن كان السواد له وجود فى الأعيان.

وأما الصفات العقلية إذا اشتق منها وصارت محمولة، كقولنا "كل جيم هو ممكن"، فالممكنيـة والإمكان كلاهما عـقليان فحسب بخـلاف الأسودية. فإنها وإن كانت مـحمولا عقليا، فالسواد عـينى والسواد وحده لا يحمل على الجوهر.

وإذا قلنا "جيم هو ممتنع فى الأعيان" ليس معناه أن الامتناع حاصل فى الأعيـان بل هو أمر عـقلى نضمّه إلـى ما فى الذهن تارة وإلى ما فـى العين أخرى، وكذا نحوه. ففى مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة مستقلة فى الأعيان.

وإذا علمت أن مثل هذه الأشـياء المذكورة من قبل، كـالإمكان واللونية

والجوهرية محمولات عقلية، فلا تكون أجزاء للماهيات العينية. وليس إذا كان الشيء محمولا ذهنيا، كالجنسية المحمولة على الشيء مثلا، كان لنا أن نلحقه فى العقل بأى ماهية اتفقت ويصدق، بل لما يصلح له بخصوصه. وكذا الوجود وسائر الاعتبارات.

أقول:

ليست الجوهرية فى الأعيان زائدة على الجسمية والمجردات العقلية، بل هى من الاعتبارات العقلية فإن جعل الشيء جسما أو عقلا أو معنى، هو بعينه جعلها جوهرا.

ثم الجوهرية عند صاحب الإشراق ليست عبارة إلا عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى فى قوامه عن المحل. وأما جماعة المشائين فقد عرفوا الجوهر بأنه "الموجود لا فى موضوع"، فالوجودية أمر اعتبارى عرضى ونفى الموضوع سلبى لا صورة له فى الخارج.

فإن قالوا بأن هذا التعريف ليس بحدّ ولا رسم تامّ بل رسم ناقص والجوهرية أمر آخر وراء هذا التعريف. فإذا قيل لهم فاشرحوا لنا حقيقة الجوهرية وعرّفونا ماهيتها وذاتياتها يصعب عليهم ذلك ومن عادتهم أن يجعلوا الحقائق[1] المعلومة لكثرة ما لزمهم من الأقوال مجهولة.

ثم إذا كانت الجوهرية أمرا آخر موجود فى الجسم مثلا حاصلا فيه، فهى موجودة لا فى موضوع وتكون موصوفة بالجوهرية فلها جوهرية أخرى زائدة عليها ويعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية متسلسلا مترتبا موجودا معا إلى غير النهاية، وهو محال.

(١) فى الأصل: الحقايق.

فالصفات التى يوصف بها الموصوف كلها تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: الصفات العينية التى لهـا صورة فى العقل، كالسواد والبياض والحلاوة والحركة وغيرها.

وثانيهما: الصفات الذهنية، وهى التى لا وجـود لها فى العين بل فى العقل، ووجـودها فى العين ليست إلا نفس وجـودها فى الذهن، وليس لها وجود غيـرها فى الذهن، فيكون الكون لها فى الذهن فى مرتبة كـون غيرها فى الأعيان. وذلك كالوجود، والوجوب، والإمكان، والوحدة، والجوهرية، واللونية، وغيـر ذلك من الاعتبارات العقـلية المذكورة. ثم إن الشىء[1] الذى له وجود فى خارج الذهن فيجب ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه.

وأما الأمور الذهنية التى لا صورة لها فى خارج الذهن فلما لم يكن لها فى الخارج وجود فـلا يطابقها ما فى الخارج والمحمـولات بأسرها، من حيث إنها مـحمولات أمـور عقلية، لأنك عـرفت أن المحمولات كـلية والكلى لا يوجد فى الخارج.

والسواد لما كان له صورة فى خارج الذهن فـهو عينى، والأسودية ذهنية لأنها لما كانت عبارة عن شىء[1] ما قام به السواد وشىء ما أمر عقلى اعتبارى وقام به السواد لا تدخل فيه الجسمية والجوهرية فإنه لو أمكن قيام السواد بغير الجسم، لصـحّ أن يقال عليه أنه أسـود، فشىء مـا قام به السـواد وكل ما له مدخـل فى الأسودية ليس إلا أمـرا عقليـا لا غيـر وإن كان السـواد فى ذاته موجودا فى الأعيان.

(١) فى الأصل: الشئ.

واعلم أن الصفات العقلية إذا اشتق منها شيء ثم صارت بعد ذلك محمولة كقولك "كل ج هو ممكن"، فإن الممكنية المشتقة من الإمكان كلاهما، أعنى المشتق والمشتق منه، أمران عقليان لا غير، وهذا بخلاف الأسودية فإنها وإن كانت من المحمولات العقلية مشتقة من السواد فالسواد أمر عينى وهو وحده لا يحمل على الجوهر، فلا يقال الجسم سواد، بل لا يحمل إلا بالاشتقاق فيقال إنه أسود أو ذو سواد.

وكذلك إذا قلت "ج هو ممتنع فى الأعيان"، فليس معنى ذلك أن الامتناع له هوية فى الأعيان، بل هو أمر عقلى فتضمّه تارة إلى ما فى الذهن وإلى ما فى العين مرّة أخرى، وكذا تفعل بسائر الاعتبارات العقلية.

والغلط فى مثل هذه الأشياء إنما ينشأ من أخذ الأمور العقلية الذهنية واقعة مستقلة فى الوجود العينى. وكثيرا ما يوجد هذا الغلط فى كلام المتأخرين فاعتبره التفطن لكيفية حل مغالطهم، وهذه الأمور العقلية والاعتبارات الذهنية التى ذكرناها، لما كانت كلها محمولات عقلية فلا يجوز أن تجعل أجزاء للماهيات العينية والحقائق الخارجة لامتناع أن يكون الذهنى المحض، الذى لا وجود له فى الأعيان، جزءا مما هو فى الأعيان.

واعلم أن الشىء إذا كان أمرا عقليا ومحمولا ذهنيا، كالجنسية المحمولة على الحيوان والنوعية المحمولة على الإنسان، فليس لنا أن نلحقه فى العقل بأى ماهية اتفقت فتصدق القضية، بل لا يجوز الحاقها إلا بما يصلح له بخصوصه.

قال الشيخ:

فصل

[العرضية]

قال أتباع المشائين: والعرضية خارجة عن حقيقة الأعراض، وهو صحيح، فإن العرضية أيضًا من الصفات العقلية. وعلّل بعضهم بأن الإنسان قد يعقل شيئا ويشكّ فى عرضيته ولم يحكموا فى الجوهرية هكذا، ولم يتفكروا بأن الإنسان إذا شكّ فى عرضية شىء، يكون قد شكّ فى جوهريته. وكون السواد كيفية أيضا عرضى له، وهو اعتبار عقلى.

وما يقال أنه "نعقل اللون ثم نعقل السواد" نحكم بل لقائل أن يقول "نعقل أولا أن هذا سواد ثم نحكم عليه أنه لون وأنه كيفية". ونحن لا نحتاج إلى هذا، إنما هو قول جدلى وعمدة الكلام ما سبق.

أقول:

إذا كانت العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض غير داخلة فى ذاتها، كما زعم بعض العلماء من المشائين، وليست بجوهر، فتكون من الصفات والاعتبارات العقلية.

وعلل بعضهم خروج العرضية عن حقيقة الأعراض بأنّا قد نعقل بعض الأشياء ونشكّ فى عرضيته ولو كانت العرضية داخلة فى حقيقة الأعراض لم يمكن ذلك وهذا القائل لم يدر أنه إذا شكّ فى عرضية شىء فقد شكّ فى جوهريته وكان ينبغى على هذا أن يحكموا بان الجوهر غير داخل فى حقيقة شىء من الجواهر لإمكان تعقل شىء مع الشكّ فى جوهرية، مثل كون العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض.

فالعرضيــة لا تزيد فى الأعيان على نفس السواد والبيــاض وغيرهما من الأعراض، وكون الســواد والبياض وسائر الأعراض كـيفية عرضـية لكل منها وذلك من الاعتبارات العقلية والصفات الذهنية.

وقــول بعض العلمــاء: "إنّا نعقل الـلون ثم نعقل الـسواد بعـد ذلك" ومستند هذا هو التحكم لا غيـر، بل لقائل أن يعكس الأمر ويحكم بأنّا نعقل أولا أن هذا الشىء ســواد، ثم نحكم عليه أنه لون وأنه كـيفيـة عرضـية ولا يحتاج إلى هذا القول الجدلى بعد ما سلف من البرهان الدالّ على أن العرضية غير زائدة عن نفس السواد وغيره من الأعراض فإنه هو المعتمد عليه.

* * *

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[المشاءُون والأشياء]

وهى أن المشائين أوجـبوا أن لا يعرف شىء من الأشيــاء إذ الجواهر لها فصــول مجـهولة. والجوهرية عـرفوها بأمـر سلبى، والنفس والمفارقـات لها فصــول مجهولة عنــدهم. والعرض، كالسواد مـثلا، عرّفـوه بأنه لون يجمع البصر. فجـمع البصر عرضى، واللونية عرفت حالها. فـالأجسام والأعراض غير متصوّرة أصلا. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم وقد عرفت حاله.

ثم إن فرض التصور باللوازم، فللوازم أيضًا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام إليــها. وهو غيــر جائز إذ يلزم منــه ان لا يعرف فى الوجــود شىء ما والحق أن السواد شىء واحد بســيط، وقد عُقل وليس له جزء آخر مــجهول، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هــو، ومن شاهده استغنى عن التعريف،

وصورته فى العقل كصورته فى الحس فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قد يعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسيطة، كمن تصوّر الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما.

أقول:

إن أتباع المشائين يلزمهم على قواعدهم أن لا يعرف الإنسان شيئا؛ إذ الجواهر عندهم لها فصول مجهولة. والجوهرية عرّفوها بالموجود لا فى موضوع. وعرفت أن الوجود أمر اعتبارى ليس نفس الماهية ولا جزءا منها ولا فى موضوع قيد سلبى لا يصلح للتعريف الذى إنما يكون بالذاتيات والنفس وسائر المفارقات العقلية عندهم لها فصول مجهولة لا يمكن الاطّلاع عليها.

وأما الناطقية، والصاهلية، وغيرهما مما يُقال إنها فصول، ليست بفصول. بل هى لوازم للفصول المجهولة التى لا نعرفها مهما كنا فى هذا العالم.

وأما الأعراض، كالسواد الذى عرّفوه بكونه لونا جامعا للبصر فاللونية أمر اعتبارى لا يزيد على نفس السواد وجمع البصر أمر عرضى للسواد غير داخل فى حقيقته.

وكذا حكم باقى الألوان والأعراض، ويلزم من ذلك أن تكون الجواهر الجسمانية والروحانية وأعراضها غير معلومة لنا ولا متصورة أصلا. وكان الوجود عندهم من أظهر الأشياء، وعرفت أنه أمر اعتبارى لا هوية له فى الأعيان، هذا حال التعريفات بالذاتيات الحدية.

وأما إذا فرضنا التعريف باللوازم العرضية، فالكلام عائد فى خصوصيات تلك فى اللوازم، فيلزم اما الدور أو التسلسل، وهما محالان.

ويلزم مما ذكروه أن لا يعرف فى الوجود شىء ما أصلا. والعقول السليمة تأباه.

فالحق الذى لا ارتياب فيه أن السواد شىء واحد بسيط الأجزاء له فى الأعيان مجهولة وقد عُقلت ذاته كما هى ولا يمكن أن يعرف لمن لا يشاهده كما هو لخفائه عليه من جميع الوجوه.

وأما من شاهده فقد استغنى عن التعريف، وصورته فى العقل كصورته فى الحس. فالسواد والبياض والروائح[1] والطعوم والأصوات وسائر المحسوسات البسيطة معرفتها ضرورية لا يمكن أن تعرف بشىء أصلاً. وأما الحقائق[2] المركبة من الحقائق البسيطة فيمكن معرفتها بمعرفة بسايطها فإن كل من تصور الحقائق[2] البسيطة متفرقة فإنه لا بدّ وأن يعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما، فمعرفة البسائط بذواتها والمركبات بمعرفة ذاتياتها.

فإن من عرف الذاتيات فقد عرف الذات كتعريف الأبيض أنه جسم كثيف ملون بالبياض؛ والمعرفة العرضية والأحوال والأفعال والصفات، كمعرفة الإنسان بصورته ولونه وشكله أو كتابته أو صنعته أو معرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه وغير ذلك.

قال الشيخ:

واعلم أن المقولات التى حرروها، كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها وبعضها المشتق منه، أى البسيط الذى منه اتخذ المحمول

---

(١) فى الأصل: والروايح.

(٢) فى الأصل: الحقايق

بخصوصه أيضًا صفة عقلية، كالمضاف والأعداد بخصوصها كما سبق؛ وكل ما تدخل فيه الإضافة أيضًا. ومنها ما يكون فى نفسه صفة عينية.

أما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى، كالرائحة مثلا والسواد، فإن كونهما كيفية أمر عقلى معناه أنه هيئة ثابتة كذا وكذا، وإن كانا فى أنفسهما صفتين محققتين فى الأعيان. ولو كان كون الشىء عرضا أو كيفية ونحوهما موجودا آخر، لعاد الكلام متسلسلا على ما سبق.

أقول:

قد عرفت أن المحمولات الكلية كلها اعتبارات عقلية. فالمقولات العشر، التى هى الجوهر، والكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والإضافة والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل، كلها من حيث مقوليتها ومحموليتها اعتبارات عقلية.

وبعضها المشتق منه، أعنى البسيط الذى منه أُخذ المحمول لخصوصه، كالمضاف فإن الأب مشتق من الأبوّة والأخ من الأخوّة، فهى أيضًا من الصفات العقلية.

وأما الأعداد بخصوصها، كالخمسة والعشرة والمائة والألف وغير ذلك من الأعداد، فقد عرفت أن ذلك كله صفة عقلية وكل ما تدخل فيه الإضافة من المقولات فهو صفة عقلية، كالأين والمتى والوضع والملك. فإن الإضافة تعمّها وهى الذاتى الأعم، وليطلب تفصيل هذا من "شرح كتاب التلويحات" من تأليفنا.

واعلم أن السواد والبياض وسائر الألوان والطعوم والروائح، وإن كانت

فى أنفسها صفات عينية إلا أن دخولها تحت المقولات المذكورة أمر عقلى معناه أنها هيئة ثابتة من حالها كذا وكذا.

والبرهان العام فى الكل أنه لو كان كـون الشىء جوهرا، أو عرضا، أو كيفية، أو إضافة، أو غيـر ذلك موجودا آخر لعاد إليه الكلام، فى أنه موجود من الموجودات ويلزم منه وجـود سلسلة مترتبـة موجودة معـا وعرفت بطلانه على الوجه الذى قررناه غير مرّة، فافهم ذلك.

***

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[إبطال الهيولى[1] والصورة]

قال المشـاءون: الجسم يقـبل الاتصال والانفـصال. والاتصـال لا يقبل الانفصال، فينبغى أن يوجد فى الجسم قـابل لهما وهو الهيولى. وقالوا المقدار غير داخل فى حـقيقة الأجسـام لاشتراكها فى الجسـمية وافتراقـها فى المقادير ولأن جسما واحدا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف.

ويردّ عليهم أن الاتصال يقـال فيما بين الجسمين، فـيحكم بأن أحدهما اتصل بالآخـر وهو الذى يقـابله الانفصـال. وفى الجـسم امتـداد من الطول والعرض والعـمق، والامتداد ليس يقـابله الانفصال أصـلا فما قولك فـيمن يدّعى أن الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير؟

وقول القائل: إنها أعراض، لتبـدل الطول والعرض والعمق على شمعة

(١) هى جوهر الأشياء وهى بمعنى الأصل والمبدأ والمادة الأصلية للشىء.

مثلا، ليس إلا دعوى؛ إن جُعل هذا المقدار، ذاهبا فى بعض الجهات عرضا، فلا يلزم منه أن المقدار نفسه عرضى للجسم أو عرض.

فإن ما يزداد بالطول عند المدّ ينتقص من عرضه وكذا ما يبسط فى العرض ينتقص من طوله فيتصل فى المدّ بعض أجزاء كانت مفترقة ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه فى الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، وآحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل؛ والجسم ليس إلا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة هى ما يؤخذ بحسب ذهاب جواب الجسم فى الجهات.

وقولهم: "الاتصال لا يقبل الانفصال"، صحيح إذا عنى به الاتصال بين الجسمين؛ وإن عنى بالاتصال المقدار، فيمنع أن المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتصال بإزاء المقدار يوجب الغلط، لأنه اشتراك فى اللفظ، فيوهم أن المراد منه الاتصال الذى يبطله الانفصال.

وقول القائل: "إن الأجسام تشاركت فى الجسمية واختلفت فى المقدار فيكون خارجا عنها" كلام فاسد، فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص.

وما هو إلا كمن يقول: المقادير الخاصة بالكبير والصغير مختلفة وتشاركت فى أنها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس إلا لشىء غير المقدار، حتى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشىء غير المقدار لاشتراكهما فى المقدار، وهو فاسد.

فإن المقدار إذا زاد على المقدار لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار إذ لا تفاوت فى المقادير إلا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية ولأن أحدهما أتم والآخر أنقص. وهذا كالتفاوت بين النور الأشد والأضعف، والحرّ الأشد

والأضعف ولا نعنى بالنور الأشد والحرّ الأشد إلا شدته فى الممانعة والقدرة وغير ذلك. وليس شدة النور وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة إذ الظلمة عدمية، ولا أجزاء مظلمة.

فإن كلامنا فيما يحس من النور وما ينعكس على أملس، كالمرآة من نيّر، بل تمامية وكمال له فى الماهية. ففى الطول أيضا هكذا فإن هذا الطول إذا كان أعظم من ذلك الطول فإنه أتم طولية ومقدارية والزيادة أيضًا طول فإن لم نسمّ هذا "شدة فى الطول"، بسبب أن هاهنا يمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة والزائد بخلاف الأتم بياضا فإنه لا ينحصر التفاوت فيه بين الطرفين، كالاشد بياضا فيجعل الجامع "الأتمية" دون الأشدية، ولا مشاحة فى الاسم.

فحاصل الكلام هو أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأن الأجسام الخاصة هى المقادير الخاصة، وكما تشاركت الأجسام فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت فى الجسمية وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.

وأما التخلخل والتكاثف ليس إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها، وأما ما قيل فى القمقمة الصيّاحة "إن النار لا تداخلها"، فذلك صحيح.

وأما الشق فليس كما ذكره المشاءون من زيادة المقدار بل لأن الحرارة مبددة للأجزاء. فإذا اشتدت مالت جوانبها إلى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد والخلأ كما بيّن فى الكتب ممتنع فبميلها إلى الافتراق وضرورة عدم الخلأ ينشق القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

وأما ما يقال "إنه يمصّ القارورة فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها، فيتكاثف الهواء" غير مسلم. فإن بعد المصّ لا يمكن الحكم بأن عند دخول الماء ما خرج شىء من الهواء، بل يخرجه دخول الماء ويبقى له منفذ ما.

ولا يمكننا أن نحكم بأن الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ، حتى يلزم التخلخل بعد المصّ. ومثل هذه الأشياء يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة؛ ونحدس أنه لو كان التخلخل متصوّرا، كما يقولون، بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الأجسام.

فإن المقادير إذ ازدادت والعام قبلها كله ملأ، ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية أظهر. ثم القمقمة الصيّاحة التى عليها اعتمادهم، إذا فرضت ممتلئة، أيزيد المقدار فيها ثم تنشق؟ أو تنشق ثم يزيد المقدار؟ فإن كان تنشق القمقمة ثم يزيد المقدار، فالشق ليس للتخلخل كما علّلوه به.

وكذا أن كانا معا، فإن الشق يكون سببه شيئا آخر متقدما عليه. وإن زاد المقدار أولا، فيلزم منه التداخل. وإن قيل أنه يتقدم على الشق زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول فى ميل الأجزاء إلى التفريق، فلا يلزم ما قالوا.

فإذن ليس التخلخل إلا بتفريق أجزاء الحرارة وتخلخل جسم لطيف كالهواء، حتى إذا مالت الأجزاء إلى الافتراق ومنعها مانع، دفعته أن كان لها قوة. ويحس هذا التبديد فى المتخلخلات، كالماء وغيره من المائعات إذا تسخّنت، ولو ضممنا أجزاءها[1] لانضمت ورجعت إلى المقدار الأول فتقرر

(١) فى الأصل: أجزائها.

من هذا أن الجسم هو المقـدار ومقادير العـالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وإن ليس للخـردلة مادة لها اسـتعـداد أن تقبل مـقادير العـالم كله كمـا التزم به المشاءون. وهذا رأى الأولين الأقدمين من الحكماء.

وما يقال: "إن الجسم يحمل عليه أنه ممتـد أو متقدر فيكون زائدا عليه" ليس كلام مستقيم. فإنّا إذا قلنا أن الجسم متقدر لا يلزم أن يكون المقدار زائدا عليه. والحقائق[1] لا تبتنى على الإطلاقـات لما يجرى فيهـا من التجوّزات. فربمـا يأخذ الإنسـان فى ذهنه شيـئية مـع المقدار ,٠ فيـقول الجـسم شىء له المقدار.

فإذا رجع إلى الحـقيقة، لم يجـد الشيء إلا نفس المقدار وإذا أطلق فى العرف مثل قولهم "بعد بعيـد" لا يدلّ أن البعدية فى البعد شىء زائد عليه، بل هو تجوّز كما يقال "جسم جسيم".

ويجـوز أن يقال " الجسـم ممتد" بمعنى أن له امـتدادا خـاصا فى جـهة متـعينة، فيـرجع حاصله إلى أن المقـدار ذاهب فى جهات مـختلفة أو جـهة متعينة، ويجوز ذلك.

فهـذه المغالطات لزمـتهم من أخـذ الاتصال بمعنى الامتـداد ومن بعض التجـوزات ومن ظنّهم أن الامتيـاز بالكمال والنقص، كـما بين الخط الطويل والقصير، بشىء[2] زائد على المقدار وذلك غير مستقيم.

أقول:

زعم بعض المشـائين أن الجسم الطبـيعى مـركب من الهيولـى والصورة

---

(١) فى الأصل: الحقايق.

(٢) فى الأصل: بشئ.

وهما ذاتيا الأجسام؛ وإذا لم يكن الجسم مـركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ[1] فـيكون كل جسم فـى نفسـه متـصـلا واحدا، كـمـا هو عند الحس لكنه إذا جُزِّئ[2] يتجزّأ[3]؛ والاتصال الامتدادى الذى لا يتغـيّر هو الصورة والهيولى القابلة للصورة هى الجوهر القابلة للأمور الجسمية.

وكل عاقل يتعرف بوجود أمر قـابل للصورة والأعراض دون الحاجة إلى برهان، إذا تصوّر مفـهوم هذا اللفظ والذى استقـرّ عليه رأى المعلم الأول أن الهيولى أبسط من الجسم والاتصال القابل للأبعاد الثلاثة هو الصورة والمجموع هو الجسم المركب منهما لأن الجسم البسيط لما كان فى نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس وهذا الجسم المتـصل بذاته قابل للاتصال والانفصـال، فالمتصل القابل للانفصال: إما أن يكون الاتصال نفس حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها لا جائز أن يكون نفس حـقيقته إذ لو كان الاتصـال نفس المتصل لما كان المتصل بذاته قابلا للاتصال والانفصال.

أما الاتصال، فإن الشىء لا يقبل نفسـه؛ وأما الانفصال، فلأنه إن أخذ ضدّا فالشىء[4] لا يقبل ضـدّه ولا بجامـعه وإن أخذ عـدما مقـابلا للملكة فيحتاج إلى محل يبقى معه.

فكما أن البصر محتاج إلى محل يكون فيه ويضاف إليه، فكذلك العمى وإذا لم يقبل الضدّ ضدّه بل محله هو القـابل والبصر لا يقبل العمى بل محل البصر.

---

(١) فى الأصل: يتحزى.

(٢) فى الأصل: جزء.

(٣) فى الأصل: يتجزء.

(٤) فى الأصل: فالشئ.

فالاتصال نفسه لا يقبل الانفصال بل محله هو القابل للانفصال وليس الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم المتصل وإلا لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال أولا لكن قد توقف تعقله على تعقل الاتصال الامتدادى، فهو جزؤه[1] لا نفسه ولا خارج عنه.

وكل ما له جزء فلا بدّ له من جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة.

والجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال الجوهرى ليس هو المتبدّل على الشمعة الواحدة، فإنها أعراض لا تتبدل حقيقة الشمعية، ولولا بيان أن الاتصال داخل فى حقيقة الجسم لما لزم أن تكون الهيولى غير الجسم.

قوله: والمقدار غير داخل فى حقيقة الأجسام. .

أقول:

المشاءون الذين زعموا أن الجسم مركب من الهيولى البسيطة والصورة الامتدادية الجوهريتين، بالتقرير المذكور، زعموا أن المقدار الجسمانى عرض غير داخل فى حقيقة الأجسام، إذ الأجسام بأسرها اشتركت فى الجسمية الجوهرية وافترقت المقادير المختلفة وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز.

فالمقادير الزائدة على حقيقة الجسمية عرض ولأن التخلخل عندهم لما كان عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير ورود مادّة من خارج والتكاثف نقصانه من غير انفصال شىء منه، فالمادّة الواحدة تتوارد عليها المقادير المختلفة بالصغر والكبر، وهى باقية غير متبدلة لا تفتقر إلى محلها من المقادير

---

(١) فى الأصل: جزئه.

المختلفة؛ فالمادّة موضوعة لتلك المقادير الحالّة فيها، فالمقادير إعراض حالّة فى تلك المادة الموضوعة لها.

قوله: ويردّ عليهم.

أقول:

لما ذكر بالحجّتين المذكورتين عرضية المقدار اعترض عليهما أن الاتصال قد يراد به ما يكون بين شيئين متعددين فى الخارج بحيث يتوهّم بينهما اتصال أو يحدث فاعل بينهما ذلك الاتصال، أو يتوّهم أن أجزاء الجسم المتصلة بينها اتصال، إما بوجود عرضين قارين واتصال محليهما وهذه الاتصال كلها أعراض لا تكون أجزاء للجسم الجوهرى.

وقد يراد بالاتصال ما لا يكون بين شيئين، بل ما يكون حاصلا فى الجسم ويسمّون هذا الاتصال بالامتداد الصورى، وهو "جوهر".

ولقائل أن يقول: إن هذا الامتداد الاتصالى لا يقابل الانفصال المذكورين فى الحجة، بل الامتداد نفس الجسم، هو القابل للاتصال والانفصال ولو كان الامتداد الجوهرى مقابلا للانفصال لم يكن أحدهما محلا للآخر.

ولما كان فى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد من حيث ذاته لا يقبل الانفصال بالكلية وحينئذ لا تتم الحجّة المذكورة، ثم ادّعى بعد ذلك أن الجسم الجوهرى هو مجرد المقدار القابل للامتدادات الثلاثة لا غير.

وأما ما قيل: إن الامتدادات الثلاثة أعراض خارجة عن الحقيقة الجسمية

لأنها تتبدل على موضوع، كشمعة مع بقاء الحقيقة الشمعية، ليس إلا دعوى لا برهان عليها. فإنه أن جعل هذا المقدار ذاهبا فى بعض الجهات، من الطول والعرض والعمق، عرضا فلا يلزم من ذلك أن يكون المقدار نفسه عرضا للجسم أو عرض، إذ ما يزداد من الطول فى الشمعة المعينة العريضة العميقة عند المدّ ينقص من عرضها وعمقها.

وكذا ما ينبسط فى العرض ويزداد ينقص من الطول والعمق، وكذا ما ينقص ما يزداد فى العمق ينقص من الطول والعرض، فيتصل بالمدّ بعض الأجزاء التى كانت متفرقة، وتتفرق بعض الأجزاء التى كانت متصلة، فذهاب المقدار فى الجهات الثلاثة المختلفة على سبيل البدل عرض لازم له.

وأما آحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل، والجسم ليس إلا نفس المقدار والمقدار مقدار ثابت فى الشمعة لم يتغير وإنما التغير للأوضاع والذهاب فى الجهات المختلفة والامتدادات الثلاثة هى التى توجد بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ولا يمكن الحكم بعرضية المقدار المحسوس لأجل التبدل.

فإن الامتداد الجوهرى مفروض تبدله هكذا حكمه، فإن عدم تبدل الامتداد الجوهرى إلى جهة من الجهات ممتنع لاستحالة أن يكون الجسم الذى فيه الامتداد إلى بعض الجهات ومع ذلك لا يكون الامتداد المتناهى إلى جهة وطرف ولأن الامتداد الجوهرى المتشخص المتناهى إذا بقى حاله لم يتبدّل فى قطر فى حال صغره، كما كان فى حال كبره يلزم أن يكون للقطر الصغير امتدادا آخر أكبر منه يفضل عليه، وذلك محال.

وأما قوله: أن الاتصال لا يقبل الانفصال، الذى هو ضدّه أو عدمه المقابل ليكون القابل لذلك هو الهيولى، إنما يستقيم ذلك إذا عنى بالاتصال

الاتصــال الذى بين الجســمين فــإنهــما من حــيث هما مــتصــلان لا يقبــلان الانفصــال؛ وأما إذا عنى بالاتصال نفس المقــدار فلا نسلّم أن المقدار نفــسه لا يقــبل الانفصــال. فإن المقــادير بأسرها عند عــدم المانع تتصل تارة وتنفــصل أخرى، وهى القابلة للأمرين.

واستعــمال الاتصال بإزاء المقدار يقــتضى الغلط من جهة اشــتراك اللفظ فيتوهم أن الإنسان المراد بالاتصال الذى يبطله الانفصال، وليس كذلك.

وأما قــول المشائين: إن الأجســام تشاركت فى الجــسميــة وتخالفت فى المقادير المخــتلفة فيلزم أن تكون المقــادير خارجة عن حقــيقة الأجســام فتكون أعراضا، فاستدلال ضعــيف فإن الجسم لما كان نفس المقدار فلا يلزم أن يكون التفاوت بأمر غير المقدار؛ فالمقدار إذا زاد على مقدار آخر فإنما يزيد عليه بنفس المقدار لا بغــيره؛ فالتفــاوت بين المقدار ليس إلا بالمقادير فــالجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق؛ والجسم الخاص بإزاء المقدار الخاص.

ونظير هذا الغلط قولهم: إن السطوح تشــاركت فى السطحية واختلفت بالمقادير والمقادير اشــتركت بالمقدار وتفاوتت بالصغر والكبــر شىء غير المقدار وهو فاسد. فإن التفاوت بين المقــادير ليس إلا بنفس المقدارية لا غير. والأكبر أتمّ والأصغر أنقص. وهذا التــفاوت كالتفاوت بــين النور الأشدّ والأضعف، والكيفيات الشــديدة والضعيفة ولا يعنون الأشديّة والأضعــفية فى النور والحرّ القدرة على الممــانعة، ولا أن شدّة النور ضعــيفة بمخالطة أجزاء الــظلمة، فإن الظلمة عدمية ولا بمخالطة أجزاء مظلمة.

فإن كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على الأشياء الملس، كالمرايا من النيّر، بل يعنون بالنور الأشــدّ تمامية وكمــالا فى نفس الشىء وبالأضعف

نقصّ فيه، فهكذا يكون الحال فى الطول والعرض والعمق وسائر المقادير فهذا المقدار إذا كان أطول من ذلك المقـدار وأعظم فهو أتمّ فى طوليته ومـقداريته، وتلك الزيادة طول ومقدار.

فإذا لم تسمّ الأعظمية شـدة فى الطول والمقدار لأجل مكان الإشارة إلى قدر تلك الزيادة بخلاف الأشدّ بياضا الذى لا يـمكن ذلك فيه فإنه لا ينحصر التفاوت بين الطرفين فـينبغى أن يجعل عوض ذلك الأتمية والكماليـة، فيقال هذا النور أتم من ذلك النور وأكمـل وهذا الجسم، أو السطح أو الخط أتمّ من ذلك الجسم أو السطح أو الخط.

ويعنون بالكمال حصول ما يمكن للشىء من الفضائل والتام حصول ما يمكن له من الزيادة، فـالجسم ليس إلا نفس المقـدار وهو القابل للامـتدادات الثلاثـة وذهابه فى الجهـات الثلاثة المخـتلفة على سـبيل البـدل لازم، وآحاد الذهابات فى الجهات عرض مفارق متبدل.

والجسم هو نفس المقـدار الثابت، فالحاصل أن الجـسم المطلق هو المقدار المطلق والأجسام الخاصة هى المقادير الخـاصة. وكما أن الأجسام تشاركت فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقاديـر المتفاوتة، فكذلك اشتركت الأجسام فى الجسمية وافترقت بخصوص المقادير.

قوله: وأما التخلخل والتكاثف ليس إلا بتبديد الأجزاء واجتماعها.

أقول:

إن التخلخل والتكاثف لهما معنيان:

أحدهما أن التخلـخل تباعد أجزاء الجسم بعضهـا عن بعض من غير أن

تتبـاين بالكليـة، بل يتخللهـا جسم لطيف أرق منهـا ومقـابله التكاثف وهو مذهب القدماء.

وأما التخلخل عند المشائين، فهو حصول مقدار أكبر فى المادة بعد زوال الأصغـر عنها دون انضمـام مقـدار آخر إلى الأول أو مادة. واحـتج المشاءون على مذهبهم بوجوه:

الأول أن المقدار عـرض حالّ فى المحل الذى لا مـقدار له ونسبـته إلى جميع المقادير نسـبة واحدة، فقبوله للمقـدار الكبير كقبوله للصغـير؛ وحينئذ يجوز أن يكبر الجسم ويصغر دون زيادة شىء أو نقصانه.

وجوابه: أن الجـسم، على ما عـرفت، نفس المقدار غـير[1] الحالّ فى محل ليلزم ما ذكروه، بل هو جوهر قائم بذاته.

الثانى: أن القمقـمة الصياحة إذا ملئت ماء وأحكم صمـامها ووضعناها فى النار وتسخنت شـديدا فإنها تنشق وليس ذلك إلا لزيادة مـقدار الماء الذى فى القمقمة من غير آن يدخلها نار إذ ليس فيها مكان فاضى.

وأما الـذى الجأها أن تدخل فى أضـيق موضع من شـأنها البـروز عنه، وكذلك الماء المخضـخض يزداد مقداره دون مداخله أجـزاء نارية وهوائية وهو بزيادة المقـدار بالتخلخل والانبـساط والتـبدد بسـبب الحركة، وهـى إن كانت طبيعـية كانت إلى جهـة واحدة دافعة للقـمقمة إليهـا، وليس كذا مع أن رفع القمقمـة أهون من شقها. وليست الحركة قسـرية لعدم القاسر هناك ولا مكان لقاسر فتعيّن أن تكون الحركة بالتخلخل.

---

(١) فى الأصل: الغير.

والجواب أن القدماء المانعين لوجود الهيولى البسيطة والخلأ القائلين بأن الجسم نفس المقدار يقولون بأن الحرارة من شأنها تفريق الأجزاء وتبديدها فالحرارة المسخّنة للماء لا بدّ وأن تحدث فى أجزائه ميلا إلى الافتراق وذلك الميل الذى يشق القمقمة فإذا الأجزاء إلى الافتراق ومانعها جسم القمقمة.

والميل ذو مدد والخلأ ممتنع وليس بين الأجزاء المائية المتفرقة جسم لطيف، فلميل الأجزاء قسرا إلى التفريق وضرورة عدم الخلأ فتنشق القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

قوله: وأما ما يقال أنه يمصّ القارورة فيكبّ على الماء فيدخلها الماء.

أقول:

• هذا هو الوجه الثالث، وتقريره إنّا إذا مصصنا القارورة مصّا بالغا ثم كببناها على الماء دخلها ودخول الماء للخلاء فى القارورة أو لتخلخل الهواء الذى كان فيها، والخلأ لما كان ممتنعا فهو للتخلخل.

فإن الماصّ يجذب الهواء ويأخذ منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لخلأ المكان، وهو محال. وهذه الحجة كما ذكرت على التخلخل عند المصّ تذكر على التكاثف عند الكب بعد المص فيدخلها الماء مع وجود الهواء المتخلخل فيها.

وأجاب القدماء المنكرون للخلاء والتخلخل بالمعنى الثانى: إنا نمنع صحة مصّ القارورة أو نفخها مع امتلائها ويزعمون أنه يجب دخول الهواء فى القارورة لبقاء فرجة أو مسام يغفل عنها الماصّ والنافخ أو يظن النافخ أنه يعطى القارورة هواء والمصاص يأخذ منها ولا يعطى ولا يأخذ إلا بقدر ما يعطى.

ولا يقال بأن النافخ فى القربة المجتمعة الأجزاء يعطى القربة هواء فيتسع فضاؤها[1] وتتباعد أجزاؤها[2]، وبالعكس يكون الحال عند المصّ فيأخذ الماصّ من هواء القربة فتجتمع الأجزاء من غير أن يعطيها شيئا، فيجوز أن يكون فى القارورة كذلك وعلى هذا فيتم دليل المشائين.

لأنّا نقول: إن الفرق بينهما أن القربة المجتمعة الأجزاء عند النفخ ينفذ الهواء فيها ويباعد سطوحها وليس باطن الزجاج كذلك إذ لا يمكن أن يتسع أو يتضايق ولو ينفذ الهواء فيها ولا يخرج عنها لضرورة عدم الخلأ فتمصّ القارورة ولا يخرج منها شيء وينفخ فيها، فلا يدخل شيء ولا يلزم من دخول الهواء فى القربة عند النفخ وخروجه عنها عند المصّ دخوله وخروجه فى القارورة لعدم المانع فى القربة ووجوده فى القارورة.

وأما التكاثف، أعنى دخول الماء بعد الكبّ الحاصل بعد المصّ فليس علة الدخول التكاثف بل تسخّن هواء القارورة ولطفه فيسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف بالنسبة إليه، ويبقى له من المنافذ ما لا يتعسّر على الخروج، فقد يشاهد خروجه أحيانا كما يشاهد خروج الهواء فى الكيزان الضيقة الرأس المنغمسة فى الماء بالبقبقة؛ فإذا دخل الماء خلى له الهواء المكان هاربا عنه يطلب الخروج فيقاوم فى الموضع الضيّق ويضغطه، فيسمع له صوت فالهواء يلزم المكان عند المصّ ويخلى له المكان عند دخول الماء.

وكذلك إذا مصّت القارورة مصّا بالغا ونفخت انكسرت لتعاصى المدد ولا يتمكن المشاءون أن يثبتوا مذهبهم فى مسألة القارورة بمشاهدتهم الدخول فى النفخ والخروج بالمصّ، فإن ذلك يعسّر عليهم.

---

(١) فى الأصل: فضائها.

(٢) فى الأصل: أجزائها.

قوله: ويحدس أنه لو كان التخلخل متصوّرا.

أقول:

تقريره أنه لو كان التخلخل بزيادة المقدار لا بانضمام شىء إليه لزم تداخل الأجسام، فإن العالم لما كان كله ملأ فإذا زادت مقادير بزيادة بعض العناصر، كالماء وقت الطوفان، من غير انضمام شىء إليه من خارج ولا يلزم من زيادة مقادير الأجسام نقصان مقادير أجسام أخرى بذاتها دون أسباب هناك يقتضى التكاثف فيتداخل الأجسام، وهو محال.

ثم لو كان التخلخل بزيادة المقدار دون انضمام شىء إليه لزم أن تكون مادة الخردلة تقبل مقادير السموات والأرض والعقل السليم يتفطن لبطلانه بأقل نظر.

قوله: ثم القمقمة الصياحة.

أقول:

إذا كان مقدار علة الشقّ هو زيادة المقدار فإن تقدم زيادة المقدار على الشقّ حصل زيادة المقدار مع صحة القمقمة فتداخل المقداران الأصغر والأكبر؛ وإن تقدم الشقّ على زيادة المقدار فلا تكون زيادة مقدار علة الشقّ فيفتقر إلى علة أخرى متقدمة عليه.

وحينئذ لا يحصل غرضكم من إثبات التخلخل وإن كان زيادة المقدار مع الشقّ فلا علِّية فبطلت الأقسام الثلاثة. فلا يتم استدلالكم على حصول التخلخل فى القارورة دون انضمام شىء.

والجواب: أن علة الشقّ هو زيادة المقدار.

قوله: فيلزم تقدم زيادة المقدار على الشق، وحينئذ تجتمع زيادة المقدار مع صحّة القمقمة فيتداخل المقداران.

وجوابه: أن التقدم هاهنا هو تقدم عقلى لا زمانى، وهو تقدم العلة الكاملة على معلولها بالذات، وهما معا بالزمان ولا يلزم من هذا التقدم الذاتى تداخل فإنه إنما يلزم ذلك إذا كان التقدم المذكور زمانيا.

لا يُقال: لو تقدم زيادة المقدار على الشقّ، فوجوبه بعد وجوبه فمع وجوب زيادة المقدار إمكان الشقّ وكل ممكن الكون ممكن اللاكون، ومع إمكان اللاكون انشق إمكان التداخل وهو ممتنع. لأنّا نقول أن إمكان الشق لازم من ذاته، فيجتمع مع إمكان لا كونه.

وكما أن وجوب زيادة المقدار يتقدم على إمكان الشق بالذات دون لزوم تداخل؛ فكذلك هاهنا هو متقدم على ما هو معه، أعنى إمكان لا كون الشق المجتمع مع إمكان الكون من غير لزوم تداخل.

والقدماء المانعون لوجود الهيولى البسيطة والخلأ أيضًا، وهم القائلون أن الجسم نفس المقدار ويزعمون أن الحرارة من شأنها التفريق فإن الحرارة المسخّنة للماء تحدث فى أجزائه ميلا إلى الافتراق، وذلك الميل هو الذى يشقّ القمقمة، فعند ميل الأجزاء إلى التفريق وممانعة القمقمة له أن كانت لها قوة والميل ذو مدد.

والخلأ ممتنع مع عدم الجسم اللطيف، كالهواء بين الأجزاء المائية، ويختص هذا الافتراق فى المتخلخلات من الماء والمائعات إذا تسخّنت ولو ضممنا أجزاءها[1] لانضمّت ورجعت إلى المقدار الأول، فلميل الأجزاء قسرا إلى التفريق مع ضرورة عدم الخلأ تنشقّ القمقمة.

---

(١) فى الأصل: أجزائها.

وحينئـذ لا يلزم تقدم التـفريق على الشقّ ليلزم التـداخل بل اللازم منه تقدم علة الشقّ، أعنى الميل، لا تقدم تفريق الأجـزاء والميل يتقدم على تفريق الأجزاء والميل يحدث دفعة فلا جرم يتقدم على الشقّ بالذات.

وزيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لا يحـدث دفعة بل قليلا قليلا إذ زيادة المقدار وقع بالحركة الواجـب قسمتها إلى غير الـنهاية، فلا يحصل ذلك المقدار الزائد إلا بعد زيادات لا تتناهى، فـيلزم أن يسبق التداخل الشقّ، وهو محال.

وإن قلتم أن المقدار الأكبر لم يـحصل شيئا فشيـئا بل بطل الأول دفعة، وحصل الثـانى دفعة فحـصول المقدار الأكبـر فى المادة الأولى إن حصل دون انبساطهـا بالحركة، حتى أنه يفضل المـقدار عليها فى جمـيع الجوانب، فيلزم وجود ذلك المقدار دون مادة، وهو محال.

فيبقى أن تكون المادة متحركـة إلى الانبساط فى جميع أجزاء المقدار ولا تقع الحركة أن لا تنقسم فلا بد وأن يكون قبل الزيادات المقتضية للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب التداخل لا محالة.

فثـبت أن الجسم نفس المـقدار وإن مقـادير العالم لا يمكن زيـادتها ولا نقصانها أصلاً ولـيس لمادة الخردلة، كما ذكروا، استعداد قبـول مقادير العالم بأسرها، كما زعم المشاءون وهذا مذهب الأقدمين، وهو الحق.

قوله: ومـا يقال: إن الجسم يحمل عليـه أنه ممتد ومتقـدر فيكون زائدا عليه ليس بكلام مستقيم.

أقول:

زعم المشاءون أن الجسم يصح أن يحمل عليه أنه ممتدّ ومقتدر فيلزم أن يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسمية، فإن الشيء لا يمكن حمله على نفسه.

وجوابه: أن قولهم: إن الجسم ممتدّ ومقتدر لا يلزم من صحة إطلاقه أن يكون الامتداد والمقدار زائدين على نفس الجسم فإن الحقائق[1] الحكمية لا تبتنى على الإطلاقات لما يقع فيها من التجوزات فتأخذ فى ذهنك شيئية مع مقدار ثم تقول "الجسم شيء له مقدار" مع أن الشيئية ليست إلا نفس المقدار.

وإذا أطلق فى العرف "بعد بعيد" فلا يدلّ هذا الإطلاق على كون البعدية زائدة على مكان البعد؛ فإن إطلاق ذلك إنما هو على سبيل المجاز، كما يقال "جسم جسيم"، ويجوز أن يقال "الجسم ممتد"، أى له امتداد خاص فى جهة متعينة.

فالحاصل أن المقدار ذاهب فى جهات مختلفة أو فى جهة واحدة متعينة ونحو ذلك من الوجوه التى يحمل عليها هذا الإطلاق المجازى، فهذه المغالطات إنما لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوزات المذكورة. ومن ظنّهم أن الامتياز بالكمال والنقص، كما بين الخط الطويل والقصير، بأمر زائد على المقدار. وعرفت خطأ ذلك وأن الامتياز بينهما بنفس المقدار كما مرّ تفصيله.

---

(١) فى الأصل: الحقايق.

قال الشيخ:

حكومة

[الجسم نفسى المقدار وجوهريته اعتبار عقلى]

فإذا تبيّن لك من الفصل السابق، أن الجسم ليس إلا المقدار القائم بنفسه فليس شيء فى العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور وهو الذى سمّوه "الهيولى". وليس فى نفسه شيئا متخصصا عندهم، بل تخصصه بالصور. فحاصله يرجع إلى أنه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه.

وقولنا "موجود ما" أمر ذهنى كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء وعلى القاعدة التى قررناها هذا المقدار الذى هو الجسم جوهريته اعتبار عقلى فإذا أضيف بالنسبة إلى الهيئة المتبدلة عليه والأنواع الحاصلة منها المركبة يسمّى "هيولى" لها لا غير وهو جسم، فحسب.

أقول:

ظهر لك من التقرير السالف أن الجسم الطبيعى نفس المقدار القائم بذاته لا غير، وليس لنا فى العالم شيء موجود يكون حقيقة ذاته أنه موجود فقط يقبل جميع المقادير والصور الجسمية والنوعية وهو الذى سمّاه المشاءون "الهيولى"؛ وليس له فى ذاته تخصص فى الوجود بل تخصصه عندهم بالصورة الجوهرية المذكورة فيرجع حاصله على ما ذكروه أنه "موجود ما" لا غير.

وأما جوهريته هو عبارة عن سلب الموضوع عنه وذلك ليس بأمر وجودى وقولنا "موجود ما" إنما هو أمر ذهنى لا صورة له فى الأعيان؛

وينتظم قياس وهو الهيولى أمر اعـتبارى، وكل ما هو كذا لا وجود له إلا فى الذهن.

فـالهيـولى لم يوجد إلا فى الذهـن وإذا لم يبق من رسم الهيـولى إلا الوجود وكل مـا هو وجود محض، فهو واجـب، فالهيولى واجـبة الوجود، وهو محال. فما سمّوه هيولى أمر عدمى لا حاصل له فى الوجود. وأما على التقرير الذى ذكرناه من رأى الأقدمين أن الجسـم نفس المقدار وجوهريته اعتبار عقلى، فـإذا قيس بالنسبـة إلى الهيئـات المتبدلة عليـه من الأعراض والأنواع الجوهرية الحاصلة منها المركبة فتسمّى "هيولى" لتلك الهيئة والأنواع المركبة لا غير، وهو فى ذاته جسم مقدارى فقط.

* * *

قال الشيخ:

حكومة أخرى

[الهيولى والصورة]

وهؤلاء بيّنوا أن الذى وضـعوه موجـودا وسمّـوه "هيولى" لا يتـصور وجوده دون الصور ولا الصور دونه. ثم ربما يحكمون بأن للصورة مدخلا فى وجود الهيـولى وكثيرا ما يـعوّلون فى كون الصورة علة ما للهـيولى بناء على عدم تصور خلوّها عنها. وذلك ليس بمـتين، فإنه يجوز أن يكون للشىء لازم لا يكون دونه ولا يلزم أن يكون ذلك علة.

ثم منهم من يبـيّن أن الهيولى لا يتـصور وجودها دون الصـورة، لأنها حينئـذ إما أن تكون منقسـمة، فيلزم جـسميـتها فـلا تكون مجردة، أو غـير

منقسمة، فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام، وهذا غير مستقيم. فإنها إذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.

ومن جملة حججهم: أن الهيولى إن فرضت مجردة، ثم حصل فيها الصورة إما أن تحصل فى جميع الأمكنة أو لا فى مكان، وهما ظاهرا البطلان، أو فى مكان مخصص، ولا مخصص على التفصيل المشهور فى الكتب.

فلقائل أن يقول لهم: امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة أن العالم إذا حصل وبقيت هيولى مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان، واستحالة الشيء لغيره لا تدلّ على استحالته فى نفسه وهذه وأمثالها لزمت من إهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره.

ويقرب مما سبق من حجتهم قولهم فى إثبات أن الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة، أنها إن تجردت عن الصورة إما أن تكون واحدة أو كثيرة. فالكثرة تستدعى مميزا، وذلك بالصورة والواحدة أن اتصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر أصلاً. إذ لقائل أن يقول: إن الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها إنما هى لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق. ولما أثبتنا أن ليس الجسم إلا المقدار فحسب، استغنينا عن البحث فى الهيولى، إلا أن الغرض فى إيراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

ثم أثبتوا صورا أخرى فقالوا الجسم لا يخلو من كونه ممتنعا عليه القسمة

أو ممكنا، مع أن يقبل ذلك والتشكل وتركه بسـهولة، أو أن يقبل هذه الأشياء بصعوبة فلا بد من صور أخرى تقتضى هذه الأشياء ويتخصص بها الجسم.

فلقائل أن يقول بأن هذه المختصات هى كيـفيات إما فى العناصر، فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، وإما فى الأفلاك، فهيئات اخرى.

فإن قال: "إن الأعراض لا يمكن عليها تقـويم الجوهر وما ذكرناه مقوّم للجوهر".

أجيب: بأن كون هذه الأمور التى سمّيتموها صورا، مقوّمة للجوهر إن كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشىء غير خال عن أمر لا يدل على تقوّمه بذلك الأمر، إذ من اللوازم أعراض.

وإن كان تقـوّم الجسم بها لكونها مـخصصات الجـسم، فليس أيضًا من شرط المخصص أن يكون صـورة وجوهرا. فإن أشخاص النوع اعتـرفتم بأنها تتميّز بالعوارض؛ ولولا المخصصات، لما وجدت الأنواع وغيرها.

والطبائع النوعية اعترفتم بأنها أتم وجودا من الأجناس ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصصات فإن كانت مخصصات الجسم صورا وجوهرا، لأجل أن الجســم لا يتصوّر دون مـخصص فـمخـصصـات الأنواع أولى بأن تكون جواهر، وليس كذا.

فـيجـوز أن يكون المخصص عـرضا والعـرض يكون من شرايط تحـقق الجوهر، كمـا أن المخصصات فى الأنواع إعراض ولا يتـصوّر تحقق النوع فى الأعيان إلا مع العوارض.

والذى يقال: "إن الحقيـقة النوعية تحصل، ثم تتبعـها العوارض" كلام

ضعيف، فإن الطبيعة النوعية، كالإنسانية مثلا، أن حصلت أولا ثم تتبعها العوارض، فكان حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم تتشخص، وهو محال. إذ لم تحصل إلا متشخصة والمطلق لا يقع فى الأعيان أصلاً.

وإن كانت هذه العوارض ليست بشرايط لتحقق الطبيعية، وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازما لحقيقة الإنسانية، فيجوز فرض إنسانية باقية على الإطلاق، كما حصلت أولا ثم لحقتها العوارض دون مميّز، إذ هذه العوارض التى يتشخّص بها أشخاص النوع، ليست من مقتضيات الحقيقة النوعية ولوازمها وإلا اتفقت فى الكل، فهى إذًا من فاعل خارج فاذا استغنت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا فرض وجودها دونها، أى دون هذه العوارض، وليس كذا.

فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّما لوجوده بهذا المعنى، ثم إن جاز حصول الإنسانية مطلقة، ثم تتبعها المميّزات المخصصات فهلا جاز حصول الجسمية مطلقة، ثم تتبعها المخصصات؟ وكل ما يعتذرون به هنالك مثله واقع فى الأنواع.

ثم العجب أن العقل إنما يقتضى الجسم لتعقله لإمكان نفسه على ما قالوا وإمكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم وكذا تعقل الإمكان، فإن تعقل الإمكان غير تعقل الوجوب، لأنهما أن كانا واحدا، كان اقتضاؤهما[1] واحدا، وليس كذا.

فإذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الإمكان، فهما زائدان على ماهيته، عرضيان له عرضيان فيه والوجود لما لم يدخل فى حقيقة الشىء، فالأولى أن لا يدخله الإمكان والوجوب فضلا عن تعقلهما.

(١) فى الأصل: اقتضائهما.

فإذا كان تعقلهما عرضيا وباعتبار ذينك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسمانى وجوهر مفارق آخر غير جسمانى، فصحّ أن الأعراض لها مدخل فى وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط.

وليس مقوّم الوجود إلا ما له مدخل ما فى وجود الشيء. ثم الاستعداد المستدعى للنفس الذى للبدن أليس لأجل المزاج، وهو عرض، وهو من شرائط[1] حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصص وتمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟ فصحّ أن من مخصصات الجواهر الأعراض، والتخصص بها شرط وجود الحقائق[2] النوعية.

والعجب أنهم جوّزوا أن تكون الحرارة مبطلة للصورة المائية وعدمها، شرطا لوجودها. فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلة، فلم لا يجوز أن يكون وجوده علة أو شرطا لوجوده؟ وهل كان مقوّم الوجود إلا ما له مدخل ما فى وجود الشيء؟ وقد اعترفوا بأن المستدعى للصورة الهوائية الحرارة، وهى من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الأغاليط لزم بعضه من استعمال الألفاظ على معان مختلفة، كلفظ الصورة وغيرها، وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجة ثبوتها إليها وإلى ما استثنى عنها سواء.

ومنهم من احتج بأن فى الماء والنار ونحوهما أمورا تغيّر جواب "ما هو؟" فتكون صورا، فإن الأعراض لا تغير جواب "ما هو؟" وهو كلام غير متين. فإن الخشب إذا اتخذ منه الكرسى، ما حصل فيه إلا هيئات وأعراض،

---

(١) فى الأصل: شرايط.

(٢) فى الأصل: الحقايق.

ولا يقال إنه خشب عند السؤال عن أنه "ما هو؟" بل يقال إنه كرسى. والدم مثلا محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر وليس فيه إلا الهيئات التى باعتبارها صار دما.

وإذا سئل عن أشخاصه أنها "ما هى؟" لا يجاب بأنها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنها دم. وكذا البيت المشار إليه إذا سئل أنه "ما هو؟" لا يجاب بأنه طين أو حجارة، بل إنه بيت.

فالأعراض مغيّرة جواب "ما هو؟" والحقائق غير[1] البسيطة إنما هى بحسب التركيبات. والأسامى والبسائط[2] لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب "ما هو؟" ببعض الأجزاء. والأنواع المركبة الضابطة فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت إلى ما سواها حتى يغيّرها جواب "ما هو؟"

ومن حججهم أن هذه الصورة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر. وهذا فيه غلط. فإن جزء ما يحمل عليه أنه جوهر بجهة ما لا يلزم أن يكون جوهر، فالكرسى يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر والهيئات التى بها الكرسوية جزء الكرسى، ولا يلزم أن تكون جوهرا.

بل الجوهر الذى هو من جميع جهاته جوهر يكون جميع أجزائه جوهرا، فإن نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرا، إن كان له جزء.

والماء والهواء من الذى سلّم أنها جواهر محضة، بل من حيث جسميتها

---

(١) فى الأصل: الغير.

(٢) فى الأصل: البسايط.

جواهر، وخصوص المائية والهوائيـة بالأعراض، فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

ثم قولهم "الصـورة مقومة للجـوهر، فتكون جوهرا وجـوهرية الصور كونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم

استـغناء المحل عنها هوائهـا مقومـة للمحل" فقـولنا "الصورة مقـومة للجوهر"، فتكـون جوهرا كأنّا قلنا "الصورة مقـومة للجوهر فتكون مـقومة للجوهر".

فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوّم الجوهر والصورة لا نعنى لها إلا كل حقـيقة بسـيطة نوعيـة، كانت جوهرية أو عـرضيـة فى هذا الكتاب. وليس فى العناصر شىء سوى الجسمية والهـيئات لا غير وإذا اندفعت الصور التى أثبتوها وقالوا أنها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التى تشتدّ وتضعف.

أقول:

لما ذكر المـشاءون الحجّـة على أن الجسم مـركب من الهيـولى البسـيطة والصور الجســمانية والنوعيـة، بالتقرير الذى ذكرناه لهم وعليـهم. ذكروا بعد ذلك أن ذلك الذى سمّـوه "هيولى بسيطة" لا يتصـوّر وجوده دون الصورة، ولا الصورة دون الهيولى بالتقرير المذكور فى كتبهم.

وربما حكموا أن للصورة مدخلا فى وجود الهيولى بناء على أن الصورة علة للهيولى لعـدم تصوّر خلوّها عنها وتقوّم الصورة بوجـود الهيولى، وهذا ليس بصحيح. إذ امتناع الخلوّ عنها غير دال على تقوّمها بها.

ولو كان امتناع الخلوّ عن الشىء يقتـضى أن يكون علة له مقوّما لوجوده

لوجب أن تكون الأعـراض اللازمـة، كـالزوايا الثلاث لـلمثلث والـزوجيـة للأربعـة، وهى التى يمـتنع انفكاكـهـا عن مـوضوعـاتهـا مـقوّمـة لوجـود موضوعاتها، وليس الأمر كذلك.

فإن اللوازم ثابتة لموضوعاتها حالّة فيها غـير مستغنية عنها مع أنها ليست علة لوجـودها ولا مقـوّمة له. ثم إن الحـجة المذكـورة متـوجهة فى المـقدار والوضع.

فنقول: الهـيولى والجسم لو تجـرّد كل منهمـا عن المقدار أو الوضع مع جواز الإشارة إليه لكان لكل منهما مقدار ووضع وكانت مجردة، هذا خلف.

وإن لم تجز الإشـارة إليه ثم حصل لـها مقـدار ووضع، فحصـولها فى جـميع الأمكنة، أو لا فـى شيء منها، مـحال. وفـى البعض دون البـعض ترجيح من غير مرجح، كما ذكرتم فى الصورة.

قوله: ثم منهم من بيّن أن الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة.

أقول:

تقريره أنه لو تجردت الهيولى عن الـصورة فلا يخلو إما أن ينقسم أو لا ينقسم؛ فـإن انقسـمت، فهى جسـم ذو مقدار فـلا تكون مجـردة وفرضناها كذلك، هذا خلف وإن لم تنقسم، فعـدم ذلك الانقسام أن كان لذاتها لزم أن لا يقبل الانقسـام أصلاً، وإن كان لغيـرها فذلك الغير هو الصـور وتوابعها، وفرضناها مجردة.

والجواب: أنّا نختار أنها لا تنقسم، أنه يكون ذلك لذاتهـا فيمتنع عليها الانقسام.

قلنا: يجوز أن يكون عدم قبول الانقسام ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة وهو المقدار فقط، كما أن فرض الزوايا فى السطح دون الخط محال ولا يصحّ أن يورد هذا فى الصور النوعية بان نقول: لو تجرد الجسم عنها فإما أن يقبل الانقسام والتشكل بسهولة أو بعسر أو لا يقبلهما، وإنما كان يلزمه ذلك لذاته، فلا يتصوّر عليه غيره، وحينئذ يجب عمومه.

فإذا أورد عليه أن عدم قبوله القسمة لعدم شرط القبول بسهولة أو بعسر، أعنى خلوّه عن الكيفيتين الانفعاليتين، أو أن قبوله القسمة بسهولة لعدم المانع، وهو إما الصورة الفلكية أو الصلابة، فلا يصحّ هذا، فإن الصور النوعية لا تفيد المقدار والشكل وإلا لاستوى مقدار الكل والجزء وكذا مقادير أشخاص النوع الواحد، وليس. بل الواهب لجميع الصور والأعراض هو المفارق على ما يأتى ذكره.

قوله: ومن جملة حججهم أن الهيولى أن فرضت مجردة.

أقول:

هذه حجّة ثالثة احتجّ بها المشاءون فى أن الهيولى لا يمكن خلوّها عن الصورة الجرمية وتقريرها أن الهيولى لو تجردت عن الصورة وكانت غير مشار إليها، ثم فرض حصول الصورة فيها فإما أن لا تحصل فى حيّز أصلاً، أو تحصل فى جميعها، وهما ظاهرا البطلان أو يحصل فى حيّز دون حيّز، وهو ترجيح من غير مرجّح، وهو محال.

ولقائل أن يقول: إنه يلزم من ذلك أن لا يحصل الهيولى متخصصة بصورة ووضع دون مخصص لا أن يلزم من ذلك أن لا يحصل الهيولى

مجـردة خاليـة عن الصورة، فيكون امـتناع حصـولها فى مكان خـاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرّد.

والذى يلزم من هذه الحجة أن العالم إذا حصل وبقيت هيولى مجرّدة لا يتصوّر عليها بعد ذلك أن تلبس الصـورة الجسمانية لعدم المخصص بمكان دون غـيره وامـتناع الشىء لغيـره لا يدلّ على امـتناعه فى ذاته، وهذه من جـملة المغالطات اللازمة من إهمال الاعتبارات التى تلحق الشىء لذاته ولغيره.

قوله: ويقرب مما سـبق من حجتهم قولهم فى إثبـات الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة أنها أن تجرّدت إما أن تكون واحدة أو كثيرة.

أقول:

هذه حـجّة رابعـة احتج بهـا المعلم الأول وأتباعـه على أن الهيـولى لا تتجرد عن الـصورة الجرمية. وبيـانها: أنها لو تجردت لا يمكن تكـثّرها لعدم المميـز الذى إنما يكون بالصـور وتوابعهـا، وإن كانت واحـدة فتلك الـصورة الواحدة أن اتصفت به الهيولى فيكون ذلك الاتصاف بهـا لذاتها فيمتنع عليها التكثر بالكلية.

ولقائل أن يقول: إن الوحدة صفة عقلـية اعتبارية تلزم من ضرورة عدم انقسامها وامتناع انقسامهـا لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار الجرمى ولا يدلّ على عدم تجرد الهـيولى عن الصورة الجرمية مطلقـا، بل بشرط لبس الصورة بعد التجرد عنها. فإنه لو قال قائل: يجوز أن يتجرد البعض عن الصورة دائما دون مقارنة صورة أخرى، لم يكن هذا البرهان دافعا لدعواه إلا إذا أراد أنه إذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض الآخر مع أن طبيعة الهيولى واحدة مشتركة كان فى الهيولى تكثّر وانقسام دون الصورة، وهو محال.

ولما ظهر بالبراهين القطعية أن الجسم ليس إلا نفس المقدار لا غير استغنينا عن البحث المفصل فى الهيولى والصورة على الوجه الذى ذكروه، إلا أن الغرض من ذكر هذه الحجج بيان ما فيها من السهو والغلط.

قوله: ثم أثبتوا صورا أخرى.

أقول:

إن جماعة المشائين أثبتوا صورا أخرى غير الجرمية تسمّى "صورا نوعية"، وبيان ذلك أن الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع فى الوجود إلا بانضمام ما ينوّعه ويقوّمه فإن الجسم المطلق لو وجد مجردا عن الصور النوعية فإما أن يقبل حينئذ الانفصال والتشكل وتركه بسهولة أو بعسر، أو لا يقبلهما، والتوالى باطلة فكذا المقدم واللزوم بيّن.

وأما بيان بطلان التوالى أن التالى أن صدق ووجد جسم مطلق بلا صورة نوعية فإما أن يكون مستعدا لقبول الانفصال والتشكل أو لا يكون.

والأول، أن كان ذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه بسهولة، فهو الماء والهواء، وإن كان بعسر، فهو الأرض والحجر.

والثانى، وهو الذى لا يكون مستعدا لذلك، كالأفلاك والكواكب. ثم إن الجسم المطلق يقتضى أخذ هذه الأقسام لذاته أنه لم يقتضيه لذاته، فإما أن لا يقتضيه لغيره مع اتصاف الجسم بأحد الأقسام المذكورة، فمحال. إذ كل ممكن لا بدّ له من مرجّح وإن اقتضاه لغيره، فذلك المغاير للجسم المطلق أن كان مقارنا له، فهو الصور النوعية وإن لم يكن مقارنا للجسم، فالأمر الخارجى يكون قد أفاد الجسم نفس الاستعداد أو عدمه دون أن يفيده أمرا يحصل به ذلك، وذلك محال.

فالهيولى لا توجد متخصصة إلا بصورة نوعية توجب الاختصاص بأحد الأقسام الثلاثة. فالمخصصات الأول، كصورة الفلكية والهوائية وغيرهما، مقوّمات لوجود الهيولى، إذ لو قومت حقيقتها لما أمكن تعقلها دونها فهى مقومة لوجودها، أى لا تحصل فى الوجود إلا مقارنة لها. والمخصصات الثوانى، فهى كقبول الانقسام والتشكل، وتركه بسهولة أو بعسر، أو عدم ذلك، فإنها تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصصه، فإنها استعدادات محضة، فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد.

ولقائل أن يقول أن الكلام عائد فى هذه المخصصات، أنها إن اقتضتها الجسمية المطلقة لزم تساويها فى الكل، والتالى باطل، فكذا المقدم والملازمة وبطلان التالى ظاهرا، لأنّا نقول: الإيراد متوجه صحيح ونحن لا ندعى أن الجسم لذاته يقتضيها بل الحق أن المفيد هو الفاعل الخارج بعين هذه الحجّة.

ولا يقال: إن قبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة أو بعسر أو عدم ذلك يفيدها الفاعل الخارجى أو لا ولا يفتقر إلى الصور النوعية، لأنّا نقول: إن تلك الأشياء استعدادات محضة ليست طبائع[1] محصلة قائمة بنفسها تتقوم به الأنواع المحصلة، بل هى أمور عارضة تابعة لتلك الأمور المحصلة القائمة بها أنواع الأجسام. إذ المفيد الخارجى لا يفيد نفس الاستعداد، بل يفيد أمرا يتبعه استعداد وهى صور نوعية.

فالمفيد الخارجى يفيد مواد هذه الأنواع مزاجا يستعد به لقبول صور أخرى، كما يفيد الهواء حرارة شديدة تستعد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية. فالاستعدادات، وإن أفادها الفاعل الخارجى فهى لا تفاد إلا بواسطة

---

(١) فى الأصل: طبايع.

صورة الأنواع المفـادة بسبب وجود الاستـعدادات التابعـة لصور الأنواع، هذا على ما يقولون.

ولقائل أن يقول: إن هذه الخصوصيات الأولى المذكورة أنها صور نوعية كيـفيـات وهى فى العناصر الحـرارة والبرودة والرطوبة واليـبوسـة، وأما فى الأفلاك فهيئات وعوارض أخـرى، ولا يقال بأن هذه الهيئات المذكورة أعراض والأعراض غـير مقوّمـة للجواهر. وأما الصـور النوعية فـهى جواهر فيـجوز تقويمها للجواهر الجسمانية.

فيـقال فى الجواب: إن هذه الأشيـاء التى سمّيـتموها "صورا نوعـية" جوهرية مقومة لحقيقـة الجواهر، إن كان علة جوهريتها أن الجسم لا يجوز أن يخلو عن بعضها، فعدم خلوّ الشىء عن أمر غير ذلك على تقويم ذلك الأمر له، فإن اللوازم العرضـية لا تخلو عنها ملزوماتهـا مع إنها غير مقـومة؛ فإن الأجسام لا تخلو عن مقدار وشكل ووحدة وكثرة مع أنها أعراض عندكم.

فإن قالوا: إنما كانت أعراضا لأنها تستبدل مع بقاء محلها. فنقول لهم: فهكذا يجب أن تقـولوا فى الصور المتبدلة مع بقـاء الهيولى بعينهـا، فكما لا يخلو الجـسم عن الصـورة وبدلها فكذا لا يخلـوا عن شكل وبدله؛ ومقـدار وبدله، وإن استـدلوا على جوهرية الصور النوعيـة وتقويمها للجـسم بكونها مخـصصـات لوجود الجـسم المطلق، ولذلك تكون مـقومة لـوجود الهيـولى المطلقة.

فنقول لهم ليس من شرط كل مخـصص أن يكون صورة وجوهرا، فإن الطبيعة النوعية أتمّ تحصيلا من الجـنسية، فيجب أن تكون مخصصات الأنواع

الجوهرية، كالإنسانية، صورا جوهرية إذ لا يصلح تقررها وتخصصها دونها، كما قلتم بجوهرية الصورة المخصصة للأجناس.

فإن قلتم بأن مخصصات الأنواع تابعة للمتخصص النوعى، وإن كان التخصيص بها.

فيقال لكم: إن صور الأجسام تابعة للماهية الجسمية، مع أن بها تخصصها وكل ما ذكرتم فى الطبيعة النوعية من تمامها. وإن مخصصات الأنواع عارضة عن أسباب خارجة لا يتقوم بها النوع، يمكن أن يقال مثله فى الجسم فإن المخصصات له، كالصور النوعية، لاحقة بالأجسام والهيوليات بأسباب خارجة، وهى إن كانت مقومة لوجودها غير مقومة لماهيتها.

وقولكم: إن مخصصات الأنواع لا تقوم وجود النوع بخلاف الصوَر المقومة لوجود الهيولى.

فيقال: إن استدلالكم بأن الصور مقومة لوجود الهيولى بتخصصها بها فيلزم مثله فى مخصصات الأنواع التى هى أعراض لا يمكن وجود النوع فى الأعيان إلا بها، فظهر أن المخصص يجوز أن يكون عرضا، وهو من شرط تحقق الجوهر.

وقولهم: إن الحقيقة النوعية تحصل ثم تتبعها العوارض ليس بشىء إذ الطبيعة النوعية، كالإنسانية، إن حصلت أولا ثم تتبعها العوارض لزم أن تحصل إنسانية مطلقة كلية ثم تتشخص بعد ذلك، وهو ظاهر الفساد إذ المطلق لا يقع فى الأعيان ولا تحصل الإنسانية إلا متشخصة وإن كانت العوارض ليست بشرائط[1] التحقق الطبيعة النوعية، وكان الذى يمتاز به كل شخص

(١) فى الأصل: شرايط.

من أشخاص الإنسان ليس لازما لحقيقتـه النوعية وكان يجوز لنا فرض إنسانية باقية على الإطلاق حاصلة أولا دون مميّز، ثم لحقها العوارض بعد ذلك؛ فإن العوارض التى يخصص بها أشـخاص النوع لا تقتضيها تلك الحقـيقة النوعية ولا لوازمهـا، وإلا لوجب اتفاقـها فى الكل، وليـس كذا، فيكون مـن فاعل خارجى.

فإذا كانـت الطبيعة النوعـية مستـغنية عنها كان لنا فـرض وجودها دون الأعـراض، وذلك محـال. فالحق أن العـرض شـرط وجود الجـوهر ومقـوّم لوجوده بالمعنى الذى ذكرناه.

فاذا جوّزتم حصول إنسانية مطلقة ثم تتبـعها المميّزات المخصصة فجوّزوا حصول جسمـية مطلقة ثم تتبعها المخصصـات، وكل ما يعتذرون به هناك يرد مثله فى الأنواع من غير تفاوت.

ثم الذى يدل على أنه يـجوز أن يكـون العرض شـرط وجـود الجـوهر حكمهم أن العقل إنما يقـتضى الجسم لأنه يتعقل إمكان نفسـه، وإمكان نفسه وتعقل الإمكان عرضـان، إذ تعقل الإمكان غير تعـقل الوجوب، وإلا لاتّحد اقتضاهما، وليس كذا.

ولما كان تعقل الوجوب غير تعـقل الإمكان مع إنهما زائدان على ماهية عرضان له عرضيان فيه ولما كان الوجـود غير داخل فى حقيقة الشىء، فالأول أن لا يدخل الإمكان والوجـوب فيه على مـا سبق بيـانه، فضـلا عن دخول تعقلهما.

فإذا ظهـر أن تعقلهـما عرض، وحـصل باعتـبار ذلك جـوهر روحانى وجوهر جسمانى، فالأعراض لا محـالة لها مدخل فى وجود الجواهر العقليّة

والجسمية بضرب من العلية، أو الاشتراط، وفى الحقيقة ليس مقوّم الوجود إلا الذى له مدخل ما فى وجود الشىء لا غير.

ثم الذى يدلّ على كـون الأعراض لهـا مدخل فى وجـود الجواهر وإن الاستـعداد المستـدعى لحدوث النفس الناطقـة وتعلقها بـالبدن، إنما هو المزاج البدنى وهو عرض حالّ فى الروح مع أنه من شـرائط حصول النفس الناطقة؛ ثم النفوس إنما يتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بعد المفارقة بالأعراض.

فإن الأعراض يجـوز أن تكون من مخصصات الجواهر وأن التـخصيص بها شـرط وجود الحـقائق النوعـية. ثم العـجب من هؤلاء المشائين القـائلين بجـوهرية الصور، وأن الجـوهر لا يتـقوّم وجـوده وذاته إلا بالجوهر، كـيف جوّزوا كون الحرارة مبطلة للصور المائية، وعدم تلك الكيفية شرط فى استمرار وجودها.

فإذا جاز أن يكون عدم العـرض شرطا فى وجود الجوهر وعلة له، فلم مـا جاز أن يكون وجـوده علة أو شـرطا لوجود الجـواهر؟ وهل كـان مقـوّم الوجود إلا ما له مـدخل ما فى وجود الشىء، فحسب؟ وهم قد اعـترفوا أن المستدعى لوجـود الصور الهوائية، إنما هى الحـرارة التى هى من علل وجودها وحصولها مع عرضية الحرارة.

فهـذه المغالطة وما يناسـبها إنما لزم من استـعمال الألفـاظ على المعانى المختـلفة المسـتعـملة عند المشائين بمـعنى الجوهر المقـوّم، وعند الأوائل بمعنى الأعراض، فإن عندهم كل مـا حل فى محل فهو عرض، وكـيف كان سواء قوّم وجود المحل أو لم يقـوّم؟ ومراده بغيرها كالـهيولى مثلا، المسـتعمل عند الأوائل بمعنى الجسم من حيث إنه قابل لأشياء أخـرى ويستعمل عند المتأخرين

بمعنى الجوهر البسيط الذى هو جزء للجسم، أو يكون لازمة للاستثناء عن القاعدة التى نسبة حجة بثبوتها إلى تلك المسألة، وإن ما استثنى عنها نسبة واحدة.

قوله: ومنهم من احتج بأن فى الماء والنار ونحوهما أمورا يغيّر جواب "ما هو؟"

أقول:

زعم جماعة المشائين أن كل ما غيّر جواب "ما هو؟" فهو جوهر، وكل ما لم يغيّر جواب "ما هو؟" فليس بجوهر. والصور مغيّرة لجواب "ما هو؟" فيكون جوهرا.

فيقال لهم "إن بعض الأعراض مغيرة لجواب ما هو؟" عند تبدلها فتكون صورا؛ فإن الخشب إذا اتخذ منه الكرسى، أو الحديد السيف، فإنه لم يحصل منهما إلا أعراض وهيئات، ومع ذلك لا يجاب عند السؤال عنها بـ"ما هو؟" بأنه خشب أو حديد، بل يقال أنه كرسى أو سيف.

وكذلك الدم محفوظ فيه صور العناصر، على ما يقولون، وليس فيه إلا أعراض وهيئات باعتبارها صار دما. ومع ذلك إذا سئل عنها بـ "ما هو؟" لا يقال انها عناصر أو أركان أو أسطقسات، بل يقال انها دم وكذلك لا يجاب عن البيت بما هو إنه حجارة أو طين أو خشب أو غير ذلك بل يقال أنها بيت.

وإذا عمل من الأبريشم والقطن والكتان ثوب وسئل عنه بـ "ما هو؟" فلا يقال إنه أبريشم أو قطن أو كتان، بل إنه ثوب مع أنه لم يحدث فيه إلا أعراض مخصوصة من الفتل والنسج وغيرهما، وأمثال ذلك كثير.

فظهر أن من الأعراض ما هو مغير لجواب "ما هو؟" عند حدوثه. ثم إنكم لم تذكروا فى تعريف الجوهر أنه الذى يتبدل بتبدله جواب "ما هو؟" والعرض هو الذى لا يتبدل.

بل عرفتم الجوهر بالموجود لا فى موضوع والعرض بالموجود فيه وكان معنى "الموجود فيه" الموضوع افتقار الشيء[1] إلى الحلول فى المحل المتقوّم دونه والمستغنى بذاته عن حلول ذلك الشيء[1]، والجوهر لا يكون محله مستغنى عنه، بل هو مقوّم لوجوده دون ماهيته؛ فإن الحالّ لا يقوم المحل، إذ لا يفتقر المحل فى تعقله إلى تعقل الحالّ.

فالتقوّم هو تقوّم الوجود، فيرجع البحث إلى أن حاجة المحل إلى ما يحله من الصور واستغنائه عن الأعراض الحالّة فيه إن كان لأجل التخصص أو عدم الخلوّ؛ فقد عرفت أن بعض الأعراض يشارك الصور فى ذلك وإن كان أن الصور تتبدل بتبدلها جواب "ما هو؟" فبعض الأعراض كذلك. فيلزم أن يسمّوا الكل صورا جوهرية، أو الكل أعراضا.

والحق أن الأعراض مغيّرة لجواب "ما هو؟" والحقائق[2] المركبة إنما هى بحسب التركيبات والاسامى، على ما عرفته. وأما الحقائق[2] البسيطة، فلا أجزاء لها مختلفة ليتغيّر فيها جواب "ما هو؟" عند تغيّر بعض الأجزاء والضابط فى حصول الأنواع المركبة اجتماع جملة من الأعراض المشهورة لا غير، فلا يلتفت إلى ما عداها حتى يتغيّر بها جواب "ما هو؟".

قوله: ومن حججهم أن هذه الصور جزء الجوهر.

---

(١) فى الأصل: الشئ.

(٢) فى الأصل: الحقايق.

أقول:

زعم المشاءون أن الصور بأسرها جزء للجوهر، والحقيقة الجوهرية إذا تبدلت بتبدل شيء هى الصورة لزم أن يكون ذلك الشيء، أعنى الصورة، جزء للجوهر، وجزء الجوهر جوهر، فالصور جواهر.

والجواب: أنكم إن اردتم بجزء الجوهر ما يحمل عليه من جميع الوجوه أنه جوهر فهو مسلّم. وإن أردتم ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع، إذ الأبيض يحمل عليه أنه جوهر مع أنه ليس بجوهر من جميع الوجوه فإن البياض يدخل فى مفهوم الأبيض وليس بجزء من حيث إنه جسم جوهرى وهو جزء له من حيث إنه أبيض.

وكذلك الكرسى يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر مع أن الهيئات التى بها الكرسوية جزء للكرسى ولا يلزم أن يكون جوهرا، وإنما الجوهر الذى هو من جميع الوجوه، هو نفس كون جميع أجزائه جوهرا إن كان له جزء.

ثم الماء والهواء وغيرهما من الأركان والأفلاك من الذى سلّم أنها جواهر محضة، بل هى مركبة من جوهر وعرض فهى من حيث إنها أجسام جواهر ومن حيث خصوص المائية والهوائية أعراض. وحمل الجوهر عليها ليس لكون مجموعه جوهرا، بل لأجل أحد الجزءين الذى هو الجسمية. فالأجسام ليست نفس الجوهرية، بل هى جواهر مع أعراض.

قوله: ثم قولهم الصورة مقوّمة للجوهر.

أقول:

قولهم: إن الصورة مقوّمة للجوهر فيكون جوهرا، فيه نظر من قبل أن

جوهرية الصورة عبارة عن كونها لا فى موضوع، ومعنى كونها "لا فى موضوع" هو عدم استغناء المحل عنها، وعدم استغناء المحل عنها معناه أنها مقوّمة للمحل فيكون إذا قلنا: إن الصورة مقوّمة للجوهر، فيكون جوهرا، كأنا قلنا: إن الصورة مقوّمة للجوهر فتكون مقوّمة للجوهر، فهو هدر. فثبت أن الأعراض يجوز أن تقوّم الجواهر.

ونحن لا نعنى بالصورة إلا كل حقيقة بسيطة نوعية سواء كانت جوهرية أو عرضية فى هذا الكتاب دون المعنى الذى يذكره المشاءون، وليس فى الأجسام العنصرية سوى الجسمية والهيئات العرضية لا غير.

وإذا اندفعت الصور الجسمية والنوعية التى ذكر المشاءون أنها جواهر ثابتة فى الأعيان غير محسوسة فتبقى الكيفيات الأربع المحسوسة، أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهى التى تشتد وتضعف.

قال الشيخ:

واعلم أن من قال: "إن الحرارة إذا اشتدت فتغيّرها فى نفسها ليس بعارض فيكون بفضل"، أخطأ. فإن الحرارة ما تغيّرت بل محلها بأشخاصها. وأما الفارق بين أشخاصها فليس بفصل فإن جواب "ما هو؟" لا يتغيّر فيها ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص.

والماهية العقلية تعمّ ذوات أشخاصها التامة والناقصة على أن من التغيّر ما يؤدى إلى تبدل الماهية وكلام المشائين فى الأشد والأضعف مبنى على التحكم، فإن عندهم لا يكون حيوان أشد حيوانية من غيره، وقد حدوا الحيوان بأنه "جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة".

ثم الذى نفسه أقوى على التحريك وحواسه اكثر، لا شك أن الحساسية والمتحركية فيه أتمّ فبمجرد أن لا يطلق فى العرف أن هذا أتم حيوانية من ذلك لا ينكر أنه أتمّ منه. وقولهم أنه لا يقال أن هذا أشد مائية فى ذلك، ونحوها، كله بناء على التجوّزات العرفية فإذا منعوا وطولبوا بلميّة دعاويهم، تبيّن وهن هذا الكلام.

ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصص به كل واحد من العناصر من الهيئات وأن ليس فيها إلا ما يحسّ. والمشاءون أثبتوا فى الأشياء المتشخصة أمورا لا تحسّ ولا تعقل بخصوصها حتى تصير الحقائق[1]، بعد أن علمت مجهولة. والحق مع الأقدمين في هذه المسألة.

أقول:

اعلم أن أصحاب المعلم الأول زعموا أن كل اشتداد، كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وغيرها، إنما يكون ببطلانها حصول سواد آخر أشدّ منه وكذا بياض أشد من الأول والاختلاف بين الشديد والضعيف إنما هو بالنوع.

واحتجوا بأن السواد والحرارة وغيرهما إذا اشتد، فالتغير الحاصل، فى السواد مثلا، ليس بعارض وإلا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد والحرارة فيكون التغيير والاختلاف بفصل فالاختلاف الذى بين السواد الشديد والضعيف نوعى، وهذا غلط.

فإن السواد لم يتغيّر وإنما المتغيّر هو المحل بتوارد أشخاص السواد عليه. ثم الأشخاص المتواردة على المحل ليس المميز بينها فصلا ذاتيا فإن الشدة

(١) في الأصل: الحقايق.

والضعف لا يتغير فيهما جواب "ما هو؟" ولا عرضيا خارجا، وإلا لم يكن الاشتداد فى نفس السواد، وليس كذلك.

فالاشتداد بالكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات السواد إذ ليس فى الأعيان كمالية وسواد، بل هما طبيعة واحدة وحينئذ لا يكون هذا السواد أشدّ من ذلك السواد بشىء يزيد على الأسودية، بل هو نفس السواد.

وإذا قلنا: إن السواد الفلانى اشدّ، فليس معناه أن يبقى بعينه ويشتدّ، بل يبطل السواد الأول الضعيف ويحصل من المفارق سواد أشدّ منه، إذ لو كان السواد الضعيف إنما يشتدّ لانضمام شىء آخر إليه، فإن لم يكن سوادا فليست الشدة فى نفس السواد والمفروض خلافه وإن كان سوادا فاجتمع سوادان فى محل واحد دون مميز، وذلك محال. ثم لا يكون أحدهما أشدّ.

قوله: والماهية العقلية تعم ذوات أشخاصها.

أقول:

مما احتجّ به المشاءون على أن اختلاف الشدّة والضعف نوعى أن ذات الشىء إن كانت هى الزائدة فليست الناقصة والمتوسطة نفس الزائدة فليس نفس ذات الشىء بل هو نوع آخر.

وكذا إذا كان ذات الشىء هى الناقصة أو المتوسطة فليس الآخر نفس ذلك الشىء، بل هو نوع آخر وهذا إنما يتمشى فى الذات الواحدة الشخصية. وأما فى النوع الواحد الكلى العقلى فلا، فإن للخصم أن يقول: إن الماهية العقلية النوعية ليست واحدة من الثلاثة بل النوع إنما هو الكلى الجامع للثلاثة ولا يشترط فى الأنواع ما يختص بكل واحد واحد. فإن الإنسانية ليست نفس

زيد ولا عـمرو ولا مـحـمـد ولا الذكر ولا الانثـى، بل النوع هو الذى يعمّ الكل.

ومنشأ الغلط إما وقع لهم من أخـذ الكلى مكان الجزئى، والذى ذكروه من اختلاف الأنواع بسبب الشدّة والضعف يتوجه فى المقدار، فإنهم منعوا فى الشدّة والضعف دون الزيادة والنقـصان والمساوات فيه فـإنها وإن امتنعت على الذات الشخصية فغير ممتنعة على النوع الكلى المقدارى.

فيقـول القائل: كما جوّزتم امـتياز السواد الشديد عن الضـعيف بفصل ذاتى دون العـرضى، فجـوزوا مثله فى المـقدار، فـإن الزائد منه لم يزد على الناقص بعرضى وإلا لم تكن الزيادة فى نفس المقدار فهو بفصل ذاتى.

وحـينئذ يـلزم أن تكون الزيادة فى نفس المقـدار، فهـو بفـصل ذاتى، وحينئذ يلزم أن يكون كل مقـدار كبير نوعا وصغيـر نوعا ولا يقولون به، فإن الذى يمتـاز به أحد المقدارين يسـاوى الحقيـقة المقدارية، فـلا يكون قدرا منه مقدارا وقدرا منه ليس بمقدار.

فالمفروض فـصلا مقسـما للطبيعـة المقدارية عرضى له فاخـتلاف الشدة والضعف، إن كان اختلافهـما نوعا لزم أن يكون اختلاف الزائد والناقص فى المقدار نوعيا لاستواء الحجـة، وليس كذلك فى الزيادة والنقصان المقدارى فلا يكون الاختلاف فى الشدة والضعف نوعيا.

ويجـوز أن يتأدى السلوك فى الاشـتـداد والضعف إلى واسطة تخـالف الطرفين، كـالحمرة بين السـواد والبياض، فـإنها ليست بسـواد ولا بياض بل السواد والبياض له بحسب الشدة والـضعف مراتب منحصرة من أول الشروع وآخره.

فإذا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع فى نوع آخر، كالحمرة، وإلى هذا أشار الشيخ بقـوله على أن من التغيير ما يؤدى إلى تبدل الماهية، فافهمه.

قوله: وكلام المشائين فى الأشدّ والأضعف مبنى على التحكم.

أقول:

كلام المشـائين فى الأشد والأضعف وقـبول بعض المقولات لهـما دون البعض ليس بمتـين، ولا هو ببرهان. بل أكثره مبنى علـى التحكمات الإرادية والاصطلاحات العرفية فمن جملة ما لا يقبل الاشتداد والضعف عندهم مقولة الجوهر وإنما لم يقـبل الاشتداد والـضعف، لأنها لا تضـاد فيهـا، ومن شرط الاشتداد والضعف أن يكون بين الضدين.

وزعم بعضهم أن عـدم وقوع التشكك فيها لامتنـاع الاشتداد والضعف وهو ضعـيف، إذ ليس جمـيع أنواع التشكك بالـشدة والضعف؛ فـإنه يكون بالتقدم والتأخر والأولى وغير ذلك مما لا اشتداد فيه ولا ضعف. ثم يقسمون الجـواهر إلى أولى، وهى أشـخـاص وإلى ثـوان، هى الأنواع وثوالث، هى الأجناس.

ويقولون أن الأشخاص أولى بالجـوهرية من الأنواع إذ بها عرف الجوهر بالموجود لا فى موضـوع إذ عرف ذلك من الأشخاص وسـبقت التسمـية لها بذلك، فهى أحق بالمعنى الذى لأجله سميّت بالجوهرية.

وكذا المفارقات أولى بالجوهرية من غيرها لسبقها بالوجود والأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس، لأنها أقرب إلى التحصيل وأتم فى ذاتها وفى جواب "ما هو؟" من الجنسية.

ويردّ عليهم أن الجوهر جنس والجنس لا يقع فيه التشكيك فكيف يجوزون أن يكون بعض الجواهر أولى بالجوهر من الآخر والأولى والأخرى مما يقع به التشكيك. وأما أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف، لأنهما إنما يكونان فيهما بين ضدين كالسواد والبياض والجوهر لا ضد له لانه ليس فيه ما هو أولى بالجوهرية من الآخر ولا أشد منه.

والجواب: أنهم يسلّمون أن الوجود الواجبى والعلى أتم من الوجود المعلولى وأشد لأنه ليس قائما بماهيته بل وجوده نفس ذاته ووجود الممكنات زائد عندهم على الماهية لا يقوم بذاته وما يستقل بالقيام أتم فى ذاته مما لا يستقل بذلك.

ووجود العلة أتم من وجود المعلول فهى أشد، فإنه لا يعنى بالشدة القدرة على الممانعة، بل ما هو أتم وأكمل من غيره وبالأضعف الأنقص ومع ذلك فليس الوجود الواجبى والعلى ضدين لما يقابلهما من الوجود الإمكانى والمعلولى إذ لا تعاقب فيهما على موضوع واحد، إذ لا موضوع للوجود الواجبى وموضوع الوجود العلى غير الوجود المعلول، فسقط احتجاجهم.

ثم الذى يدلّ على أن الجوهر يقبل الشدة والضعف وجوه:

الأول: أن الحيوان الجوهرى حدّوه بأنه "جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة" فالحساسية والمتحركية لما كانتا جزءا من الحد فالذى له حواس خمسة تامة وتحريك قوى، كالإنسان أشد وأقوى مما للبعوضة

ثم النفس قد تكون فى بعضهم أقوى على الإحساس والتحريك من البعض الآخر، ولو لم يكن الجوهر يقبل الشدة والضعف ولم يكن كذا، بل كان يتساوى الكل فى التحريك والإحساس وليس.

وحد الحيوانية والإنسانية وغـيرهما من الجواهر، وإن تساوى بالنسبة إلى الأفراد فلا يقـتضى ذلك أن لا يكون بعض الحيوان أشد من الآخـر فالجواهر فيها أشدية وأضعفية سواء جاز إطلاق ذلك فى اللغة أو لم يجز.

الثانى، أنـهم سلّموا أن الجواهر العـقلية أتم قـواما وأكمـل تجوهرا من الصور الجوهـرية المنطبعة فى الجسم والذهن، إذ يصـدق عليها أنها مـاهية لو وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع بهذا عرّفوا الجوهر فقد أثبتوا أن بين الجواهر تمامية وكمالية، وهو معنى الشدة التى منعوا أن تكون فى الجواهر.

الثالث، أن المتقدمين، كأفلاطون وسقـراط وفيثاغورس وغيرهـم، كانوا يرون أن جواهر العالم الجـسمانى ظل وشبح لجواهر الـعالم الروحانى ويعنون بظليتها أنها معلولة للجواهر العقلية.

وجـوهر العلة يتـقدم بالذات عـلى جوهر المعلـول لا بالوجود وكـون المعلول مـستـفادا من جـوهر العلة، فـالعلة أتم وأكمل من جـوهر المعلول، وحينئذ يمتنع تساويهما فى كمال الجوهرية وتمامها.

فـجـوهر العلة أتم وأكـمل من جـوهر المعلول، وهو مـعنى الشـدة، فالجـواهر قابلة للـشدة والضعف، فـلا يلتفت إلى الـعرف اللغوى فـإنهم لا يطلقـون أن هذا أشد مـاهية من ذلك وكـذا غـيره فـإن هذا إنما هو بناء على التجوزات العرفية والاصطلاحات اللغـوية فإذا طولبوا بالبرهان ومنعوا سكتوا وذكروا ما لا حاصل له من جهة المعنى.

وستأتى بقـية بحوث الجواهر وأحوال الصـور، وأنه ليس فى كل واحد من العناصر إلا ما يحس فيـها وأنها إنما تتخصص بالهيئات العـرضية على ما هو رأى الأقدمين.

قال الشيخ:

قاعدة

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، قول القائل: الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل، بناء على أنه لو انقسم إلى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة إلى غير النهاية، ومساواة الجزء لكله، محال.

ولم يعلم هؤلاء أن القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة، وليس لها أعداد حاصلة حتى يقال أنه يساوى شيئا أو يتفاوت. ثم ليس من شرط ما لا يتناهى أنه لا يتفاوت لا سيّما إذا كان بالقوة.

فإن الألوف فى العقل ممكنة إلى غير النهاية وهى تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد الألوف، ولا يخل بكونها غير متناهيين. واستحالة الجزء الذى لا يتجزء فى العقل والوهم للجسم ظاهر فإن هذا الجزء، إن كان فى الجهات فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأخرى، فينقسم.

وأيضًا لو كان للجسم جزء لا يتجزء، لكان الواحد إذا فرض على ملتقى الاثنين، لما لم يتصوّر أن يماس كل كليهما، إذ لا يكون حينئذ لا يتجزء، ولا مقتصرا على مماسة أحدهما فإنه على الملتقى فلا بد من التقاء شىء من كل واحد فانقسمت الثلاثة.

وأيضا الواحد بين الاثنين إن حجب لقى كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر فانقسم؛ أو لم يحجب فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق فى العالم حجم، وهو محال.

وإذا لم يتصوّر للجسم جزء لا يتجزء فلا يتصوّر لكل ما يكون فى الجسم حتى الحركة، فإنها واقعة فى المسافة، فيلزم انقسامها إلى غير النهاية من انقسام المسافة.

أقول:

من جملة المغالطات أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل. فمن ذلك قول المتكلمين فى إثبات الجوهر الفرد، أن الجسم ينقسم فى الوهم والعقل إلى ما ينقسم أصلاً بناء على الحجة المشهورة لهم.

إن الجسم لو انقسم إلى غير النهاية لزم أن يكون الجزء، كالحصاة مثلا، مساوى الكل، أعنى الجبل، لأن الجزء وكله اشترك فى أنهما يقولان انقسم إلى غير النهاية وكل ما كان كذلك فيجب اشتراكهما فى المقدار وتساويهما فى الخصوصية. إذ لا يكون ما لا يتناهى أزيد مما لا يتناهى وإلا لكان ناقصا أما هو غير متناه.

وإذا اشترك فى اللانهاية القسمة وجب أن تشترك فى خصوصة المقدار، والتالى باطل فالمقدم مثله. وجوابه إن اشتراكهما فى اللانهاية القسمة لا تقتضى تساويهما فى خصوصية المقدار وإنما يلزم ذلك فيما تكون الأعداد فيهما غير متناهية بالفعل.

أما إذا كانت بالقوة فيهما غير متناهية، فلا؛ والوجود يكذب ذلك فإن الألوف والمئات والعشرات كلها غير متناهية بالقوة مع أن بينها تفاوت مع أنهما اشتركا فى اللانهاية فإن المئات عشرة أضعاف الألوف والعشرات كذلك، إذ كل ألف يشتمل على عشرة مئات والمئات على عشرة عشرات والعقود الثلاثة لا تتناهى بالقوة دون الفعل، فاشتراكهما فى مفهوم اللانهاية لا يقتضى

تساويهما فى الاعداد ليلزم تساوى مقدارى الجزء والكل، أعنى الحصاة والجبل.

والحق ما ذهب إليه الحكيم أن الجزء الذى لا يتجزء[1] فى العقل والوهم محال. فإن من مسلّماتهم أن هذا الجزء الذى تتركب منه الأجسام وإن لم يكن جسما ولا فى مكان فهو عندهم فى جهة. وحينئذ يقول لو كان هذا الجوهر الفرد موجودا سواء تركب منه الجسم أو لم يتركب تناهت الأجزاء فيه أو لم تتناهى لكان فى الجهات، وكل ما هو فى الجهات فما يحاذى بعضها غير ما يحاذى البعض الآخر.

ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان البعض المحاذى بجهة غير ما يحاذى البعض الآخر، ويضم إلى هذه النتيجة الصغرى كبرى، وهى كل ما كان المحاذى منه بجهة غير المحاذى منه للبعض الآخر فهو منقسم وهما وعقلا، ويستثنى نقيض التالى لنقيض المقدم، وهو أن الجوهر الفرد غير موجود وهو مطلوب.

وهذا الوجه أقوى الوجوه التى يبطل بها الجوهر الفرد إذ يدل على إبطال الجوهر الفرد مطلقا تركب عن الجسم أو لم يتركب.

والوجوه الأخرى إنما تدلّ على أن الجسم لا يتركب عن الأجزاء دون أن يدلّ على إبطال الجوهر فى ذاته.

الوجه الثانى على إبطال الجزء، وهو فى الكتاب، وهو أنه لو كان الجوهر الفرد موجودا لكان الواحد منه الموضوع على ملتقى الاثنين من

(١) فى الأصل: يتجزء.

الجواهر بما يماس من كل واحد منهما شيئا، وكل ما كان كذا، فهو منقسم وينقسمان، ينتج: لو كان الجوهر الفرد موجودا كان منقسما، والتالى باطل فكذا المقدم والصغرى تبين بأن الجوهر المفروض على الملتقى أن لقى أحدهما دون الآخر فليس على الملتقى وإن بقى كليهما فليس بجوهر فرد، وإن بقى من كل واحد شيئا، فقد انقسم، وأما الكبرى فظاهرة.

الوجه الثالث، وهو فى الكتاب، فى إبطال الجوهر الفرد أنه لو كان الجسم مركبا من الأجزاء لزم أحد الأمرين: وهو إما عدم الأجزاء بالكلية، أو أن لا يتركب الجسم منها. وقسمى التالى باطل، فكذا المقدم. وبيان اللزوم أن الجزء الذى فرضناه بين جزءين انحجب الطرفين عن التماسّ فيماسّ كل من الطرفين من الوسط غير الذى مسّه الآخر، فينقسم الوسط الذى فرضناه غير منقسم، وكذا كل وسطانى وإن لم يحجب فيماسّ الطرفان كمماسّتهما، إذا لم يكن وسط فيكون حينئذ وجود الوسط وعدمه سواء فتداخلا وكل وسطانى كذا. فلا يزداد حجم الأجسام بانضمام الأجزاء وهو وإن كان فى نفسه محال يناقض رأيهم أن أجسام العالم يتألف منها.

وإن الوسط يحجب الطرفين عن التماسّ وأما بطلان التالى بقسميه فهو بيّن؛ والتداخل هو اتحاد المكانين بحيث يكفى مكان أحدهما كليهما، وهو بيّن البطلان. وإذا بطلت الأجزاء التى لا تتجزأ[1] فلا يتصور لكل ما يكون فى الجسم من الحركة والزمان جزء لا يتجزأ[1].

وأما الزمان فهو عبارة عن مقدار الحركة، وإذا لم يكن للحركة جزء لا يتجزء فلا يكون للزمان الذى هو مقدارها جزء. واما الحركة، لا جزء لها لا يتجزء.

(١) فى الأصل: يتجزء.

فالشيخ بيّن ذلك فى كتبه بطريقين: أحدهما ما ذكره فى هذا الكتاب، وهو أن الحركة لا بدّ وإن تكون فى مسافة مطابقة لها، والمسافة ليس لها جزء لا يتجزأ للبراهين التى مرّت.

وإذا كانت الحركة مطابقة للمسافة فإذا كان للحركة جزء لا يتجزأ لزم أن تكون للمسافة التى تطابقها الحركة جزء لا يتجزأ وليس، فليس. وهذا الطريق مبنى على أن المسافة غير مركبة من الأجزاء. وذكر طريق آخر، أن ليس للحركة جزء لا يتجزأ لا تبتنى على المسافة ليس هذا موضع ذكره.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة أخرى

وإذا علمت أن الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خاليا، إذ العدم الذى يفرض ما بين أجسام له مقدار فى جميع الأقطار. فإن ما يتسع لجسم يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالإشارة، فيكون جسما ثم إذا حصل فى الخلأ جسم، فتصير الأبعاد بعدا واحدا وتتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل أن يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكثر من أحدهما.

أقول:

القائلون بالخلأ عرّفوه بانه امتداد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة لا فى مادة من شأنها أن يملأها الجسم.

فالامتداد جنس يعمّ الخط والسطح والجسم ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة، يخرج به الخط المتقاطع على زوايا قائمة، يخرج السطح وقائمة لا فى مادة، يخرج الجسم التعليمى الحالّ فى مادة، ومن شأنه أن يملأ الجسم، يخرج به الجسم الطبيعى الذى لا يملأه جسم آخر، إذ هو فى نفسه ملأ، والخلأ المعرّف بهذا التعريف فيه رأيان:

أحدهما: يجوز خلوّه عن امتداد طبيعى يجامعه بحيث يبقى فارغا عن الأجسام، ويسمّونه "الأصحاب الخلأ"، وإليه مال المتكلمون.

وثانيهما: أن هذا الامتداد الخلأى الموجود لا يجوز خلوّه عن الأجسام وهذا الرأى يوجب تداخل الجسم المتمكن مع البعد الخلأى حتى يخرج بعدا واحدا، وهو محال.

ثم اختلفوا بعد ذلك فالمجوّزون بخلوّ الخلأ عن البعد اختلفوا، فقال قوم: إن وراء العالم خلأ غير متناه، وقال آخرون: إن لا خلأ إلا القدر الذى فيه العالم وليس وراء العالم خلأ ولا ملأ.

وأما أجسام العالم فقد يوجد بينها ما لا يتماسّ فيكون بينها خلأ. ثم القائلون بالخلأ منهم من زعم أنه مقدار، ومنهم من زعم أنه ليس مقدار ولا شىء، ويدل على إبطال من قال بان وراء العالم خلأ لا يتناهى من سائر الجوانب وهو عدم صرف أنه لا يبقى بينه وبين نفاة الخلأ منازعة إذ يصير معنى كلامهم أنه ليس وراء العالم شىء، وهو مذهب الحكماء ومع ذلك هو مناقض لما عرفوا به الخلأ أنه بعد يمكن فيه فرض الأبعاد الثلاثة، فإن العدم المحض لا يوصف بذلك.

والقائلون بوجود الخلأ، فالذى يبطل رأيهم أن الخلأ امتداد موجود وكل

امتداد موجـود يجب فيه النهاية، فالخلأ الذى وراء العالـم يجب فيه النهاية، وفرض لا كذلك، هذا خلف.

وأما الخـلأ الذى بين الأجسام، وهو المسـمّى بـ "البعد المفطور" فـيدلّ على إبطاله أنه لو كان موجودا، فالجسم الشاغل له إذا زال وحصل فيه أصغر منه ذاهبا فى الأقطار الثلاثة ويـزداد عليه الخلأ المساوى لأكبر منه، فـالأجسام المتبـاعدة يكون الخلأ بـينها أكثـر من المتقاربة وكل مـا قبل الزيادة والنقـصان والمساواة فهو مقدار، فليس لا شئ.

ثم الخلأ له طول وعرض وعمق، فهو قائم بذاته فيكون جسما لا خلأ. فكل معـترف بأن الخلأ مـقدار يلزمه أن يعـترف بجوهريتـه لانه يمكن فرض الأبعاد الثـلاثة فيه مع جواز قـصده بالإشارة الحسـية، وكل ما كان كـذا فهو جسم. ويحل من هذا التفصيل ألفاظ الكتاب.

* * *

قال الشيخ:

حكومة

[بقاء النفس]

ومن الغلط الواقع بسبب تغـيير الاصطلاح عند توجه النقـض ما قيل: "إن النفس لا تنعدم إذ ليس فيها قوة أن تنعـدم وفعل أن تبقى لأنها موجودة بالفعل وهى وحدانيـة". فأورد عليهم أن المفارقات حكمـتم بكونها ممكنة مع أنها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوة أن لا يبقى.

أجاب بعـضهم بأن معنى الأمكـان فى المفارقات هو أنهـا متوقـفة على

عللها، حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا أن لها قوة العدم فى نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم؛ فإن توقفها على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة إنما كان تابعا لإمكانها فى نفسها؛ فكيف يفسّر الإمكان عند توجه الأشكال بما يتبع الأمكان، بعد الاعتراف بأن الواجب بغيره ممكن فى نفسه وإمكانه فى نفسه، متقدم على وجوبه بغير تقدما عقليا، وأن العقول كلها ممكنة ولا تستحق الوجود بذاتها؟

ثم العجب أنه قال: "إن الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات"، وأورد هذا هكذا مطلقا، وذلك محال. فإن العلة المركبة للكائنات الفاسدات، كالعلة فى المفارقات فيما يرجع إلى الوجوب بوجوب العلة.

والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها فلا تنعدم إلا لانعدام جزء من العلة. والأصلح له أن كان يذكر، بدل العلة مطلقا، العلة الفياضة من المفارقات، فإن الكائنات تنعدم مع بقاء عللها المفارقة، ولكن انتفائها إنما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلة.

وكان ينبغى أن يؤول الأمكان بالقوة القريبة التى هى الاستعداد القريب لا أن يجحد أصل الأمكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات، وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

ومن جملة المراوغات فى دفع الأشكال قولهم "إن الوحدة فى واجب الوجود سلبية" معناه أنه لا ينقسم، وفى غيره إيجابية وهى مبدأ العدد، والعدد شيء وجودى وكذا مبدأه.

ولقائل أن يقول: إن هذه الوحدة التى هى مبدأ العدد يوصف بها أيضًا

واجب الوجود، فإنّا نقول القيّوم واحد، وثانية العقل الأول، وثالثه كذا، ورابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التى هى مبدأ العدد، إذا أخذناه مع أعداد الوجود، فإنه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحق أن الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا.

أقول:

من جملة المغالطات المورودة فى العلوم تغيير الاصطلاح إذ توجه النقض عليهم. كما إذا قيل: إن النفس الناطقة لا تنعدم بعد مفارقة البدن إذ ليس فيها قوة أن تنعدم وفعل أن تبقى فإنها موجودة بالفعل، ووحدانية لا تركيب فيها، فلو جاز عليها العدم بعد وجودها لكانت باقية بالفعل قبل العدم وتكون فيها قوة أن تنعدم وقوة أن تبقى، فتكون قوة العدم مقارنة لقوة الثبات وما هذا شأنه يكون عدمه، فيما يحمله وهو الذى يكون فيه قوة وجوده وعدمه، كالأعراض والصور بالنسبة إلى حواملها؛ والنفس وحدانية وهى بالفعل موجودة فلا تكون فيها قوة العدمية مقارنة لقوة الثبات، كالأعراض والصور ليتصور عليها العدم.

وأورد بعض المشائين شكّا، وهو أن الجواهر العقلية المفارقة موجودة بالفعل وحدانية وهى ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود ممكن العدم، فالجواهر المفارقة فيها قوة وجود وعدم وينضم أن تكون الجواهر البسيطة الوحدانية لها قابل فلا يكون لها قوة وجود وعدم.

وأجاب بعضهم أن إمكان الجواهر العقلية إنما هو بالنسبة إلى وجوداتها بمعنى أنها متوقفة على علتها بحيث يلزم من عدم العلة الموجدة لها عدمها لا أن لها قوة العدم فى ذاتها، بخلاف المركبات العنصرية، فإنها ممكن أن تعدم

مع بقاء عللها الفائضة لوجودها بسبب فساد يعرض فى جوهرها. وليس هذا الجواب صحيحا.

فإن الأمكان المذكور هو الإمكان الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته وهو يقع على جميع الممكنات بمعنى واحد. فكيف يفسر الأمكان فى تلك الجواهر المفارقة بانها تنعدم عند انعدام عللها، ثم يفسّر الأمكان فى العنصريات بمعنى آخر مع كون الإمكان واقعا عليهما بالسواء؟

وقول بعض المشائين: إن معنى الإمكان فى الجواهر المفارقة هو توقفها على عللها وانعدامها بانعدامها ليس بحق. فإن هذا المعنى ليس نفس الأمكان وإنما هو تابع للإمكان، إذ افتقار المعلول إلى العلة فى الوجود بوجودها وانعدامها بعدمها تابع لإمكاناتها فى ذاتها.

وهؤلاء معترفون بأن الواجب بغيره هو ممكن فى ذاته ومتقدم على وجوبه بغيره بالذات. وليس فى ذلك فرق بين المجردات والعنصريات الكائنة الفاسدة والعقول كلها ممكنة غير مستحقة للوجود من ذاتها كغيرها.

وأما قول بعض المشائين: إن الكائنات الفاسدات من العنصريات يمكن انعدامها مع بقاء عللها دون المفارقات وهكذا اورد هذا مطلقا، وهو فاسد. فإن العلة المركبة فى الكائنات الفاسدات العنصرية، كالعلة البسيطة فى المفارقات العقلية، فى انها كلها يجب بوجود علتها وتنعدم بانعدامها.

والعلة فى المركبات العنصرية لو دامت لدام المعلول لكنها غير دائمة إذ من جملة عللها استعداد محلها وانتفاء ما يقتضى بطلانها.

إما لمانع أو مزاحم فلا يمكن انعدامها إلا لانعدام جزء من العلة التى لا

يدوم وجــودها. ثم أن الإيراد يعــد باق فى النفس الناطقــة وبيــانه أن أمكان وجودها فى الهيولى العنصرية أعنى المادة البدنية، وقد اعترفتم به، وحينئذ لا يتم الجواب.

والجــواب الأصلح أن يبــدل لفظ العلــة المطلقــة بالعلة الفــيــاضــة من المفارقات، إذ الـكائنات العنصرية تنعدم مع بقاء علــتها المفارقة بســبب انعدام بعض أجزاء علتها الأخرى غير العلة العقلية على ما مرّ بيانه.

والمفارقات العقلية ليس لها مــن العلل غير العلة المفارقة، إذ لا مادة ولا صورة ولا استعداد مادى لها. وكان يجب على هذا المجيب أن يتأول الإمكان بالقوة الاستــعدادية القربية التى لا تجتــمع مع وجود الشىء لكان أولى من أن يجحد أصل الإمكان، ولا استحقاق الوجــود فى المفارقات منْ الغير. وقوله: إن هذا الإيراد يتــوجه فى النفس النــاطقة إذ إمكان وجــودها فى المادة البدنيــة المرجحة لوجودها على عدمها للاستــعداد، فلا يلزم أن يكون استعداد عدمها فى تلك المادة.

ولما كان الغــرض من تلك البحوث التنبــيه على مواضع الســهو والغلط التى فى العلوم الحقيقية، فلا يطول الكلام فى ذلك بعد ظهور المقصود.

قوله: ومن جملة المراوغات.

أقول:

من جملة المغالطات الواقعة بســبب تغيير الاصطلاح عند توجه النقض، ما قــيل: إن الوحدة، إن وجب تخــصصــها ببــعض الجزئيات، لــم يجز أن يوصف غيره وإن أمكن فيفتقر إلى علة مــخصصة، فالواجب لذاته يفتقر إلى علة تخصصه وحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته، وهو محال.

ولا يُقال فى الجواب إن الوحدة فى واجب الوجود سلبية، معناه أنه لا تنقسم. وفى غيره من الممكنات إيجابية، معناه أنه مبدأ للعدد ولما كان العدد أمرا وجوديا فيكون مبدأه كذلك، لأنّا نقول عليه: إن الوحدة التى هى مبدأ العدد يوصف بها أيضًا واجب الوجود لذاته تعالى، فيقال الواجب لذاته القيّوم واحد؛ وثانيه العقل الأول، وثالثه الثانى، وهكذا الرابع والخامس إلى آخر مراتب العقول.

وحينئذ نكون قد وصفناه تعالى بالوحدة التى هى مبدأ العدد، فإنّا أخذناه مع أعداد الوجود، وهو بالضرورة واحد منها. فلا يكون ذلك الجواب. وتغيير الاصطلاح عند توجه النقض غيرَ نافع، بل الحق كما عرفته، أن الوحدة صفة عقلية وهى من الاعتبارات الذهنية التى لا تفتقر إلى تخصصها فإن ذلك إنما يكون فى طبائع لها وجود فى الأعيان، فأما الوحدة والعدد فلا صورة له فى الأعيان حتى يفتقر إلى مخصص.

***

قال الشيخ:

حكومة

[إبطال مُثُل أفلاطون]

ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشىء مكانه قول المشائين فى إبطال مُثُل أفلاطون: إن الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصوّر حلول شىء[1] مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل. فإذا افتقر شىء[1] من جزئياتها إلى المحل، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغنى شىء منها عن المحل.

(١) فى الأصل: شئ.

فيقـول لهم قائل: ألستم اعـترفتم بأن صورة الجـوهر تحصل فى الذهن وهى عرض حـتى قلتم أن الشىء له وجود فى الأعيـان ووجود فى الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل حقيقة الجوهرية فى الذهن وهى عرض، جاز أن تكون فى عالم العقل الماهيات قائمة بذاتهـا، ولها أصنام فى هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية.

كما أن مثل الماهيات الخـارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى الذهن فلا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمـال أو صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للمـاهيات الخارجة حـتى تقوم بذاتها. فـلا يلزم أن يطرد حكم الشىء فى مثاله.

ثم حكمـتم بأن الوجـود يقع بمعنى واحـد على واجب الوجـود وعلى غيره؛ وفى واجب الوجود نفسه وفى غيـره زائد عارض للماهية؛ فيقول لكم القائل: استغناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها أن كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا.

وإن كان لأمر زائد فى واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم ويلزم منه تكثـر الجهات فى واجـب الوجود، وقد تبـيّن أنه محـال. وليس لكونه غـير معلول، فإن عدم احتياجه إلى علة لكونه واجبا غير ممكن.

والوجـوب لا يجوز أن يفـسّر بسلب العلة فـإنه إنما استـغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقـد تكثر وعاد الكلام إلى أن وجوبه الزائد على الوجود الذى هو صفة للموجود، إن كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا فى جميع الموجودات وإلا يكون لعلة.

وإن كان لنفس الوجود، فالأشكال متوجهة. فيقال: إن استغنائه إن كان

لعين الوجود، ففى الجميع ينبغى أن يكون كذا. فإن قال: إن وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتأكده، وكما أن كون هذا الشىء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال فى نفس السواد غير زائد عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف هاهنا بجواز أن تكون للماهيات تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه كما فى الوجود الواجب وغيره.

أقول:

ومن جملة الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشىء[1] مكان ذلك الشىء[1] قول جماعة المشائين فى إبطالهم مُثُل الإلهى الأفلاطونية النورية القائمة بذاتها أن كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها، فإذا افتقرت بعض جزئياتها إلى المحل وجب أن تكون الحقيقة النوعية لذاتها تفتقر إلى المحل أيضًا وحينئذ لا يمكن استغناء شىء منها عن المحل.

فلو كانت الصورة النوعية فى العالم العقلى قائمة بذاتها وجب أن يكون الكل كذلك، فلا يتصور حلول شىء مما يشاركها فى الحقيقة النوعية فى المحل. لكن الصور النوعية، كالإنسانية والفرسية والمائية والنارية وغير ذلك مما يشاركها فى الحقيقة، قد حلت فى محل فلا يمكن قيام شىء[1] منها بذاتها ويلزم من ذلك أن لا يكون المثل النوعية المجردة عن المادة المسماة بالمثل الأفلاطونية موجودة فى العالم العقلى.

والجواب: إن هذا الغلط واقع بسبب أخذ مثال الشىء[1] مكانه فإن المشائين اعترفوا بأن صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض فيه فإنكم حكمتم بأن الشىء له وجودان: وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان.

(١) فى الأصل: الشئ.

فإذا جوّزتم حصول حقيقة جوهرية فى الذهن مع أنها عرض فلم ما جوّزتم أن تكون الحقائق[1] فى العالم العقلى قائمة بذاتها ويكون لها أصنام فى عالمنا هذا غير قائمة بذاتها؟ فإن الحقائق[1] النورية الأصلية لها كمالية وتمامية فى ذاتها تقتضى الاستغناء عن القيام بالغير.

وأما هذه الصور النوعية الجسمانية لما كانت أمثلة لتلك الحقائق[1] كانت ناقصة مفتقرة إلى محل تقوم به، إذ ليس لها من الكمال ما للحقائق[1] العقلية كما أن مثل الحقائق الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى الذهن، وهى غير قائمة بذاتها لكونها كمالا أو صفة فى الذهن وليس لها من الاستقلال ما للحقائق الخارجة عن الذهن بحيث تقوم بذاتها، وحينئذ لا يلزم أن يطّرد حكمُ الشىء فى مثاله.

ثم إنكم حكمتم بأن الوجود واقع بمعنى واحد على الواجب لذاته وعلى جميع الممكنات فيهما وإن اشتركا فى الوجود العامى فإنه فى واجب الوجود نفس الماهية فهو قائم بذاته لكمالية له فى حقيقة ذاته وهو فى غيره من الممكنات غير قائم، بل هو عارض زائد على الماهية قائم بها مضاف إليها لنقص فى ذاتها.

وحينئذ لقائل أن يقول لكم: إن استغناء الوجود عن الماهية ينضاف إليها وتقوم بها، إن كان لنفس الوجود وجب أن يكون جميع الموجودات من الواجبة والممكنة كذا وإن كان لأمر زائد على نفس الوجود الواجبى فيلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود لذاته، لأن هناك وجوب محض واجب وأمر

(١) فى الأصل: الحقايق.

آخر يقتضى استغناء ذلك الوجود الواجب عن ماهية تقوم بهـا وتنضاف إليها وهو يخالف قواعدهم.

قوله: وليس لكونه غير معلول.

أقول:

معناه أنه لا يجوز أن يكون استغناء الوجود عن انضيافه إلى الماهية وقيامه بها لكونه غير معلول، إذ الاستغناء الذى هو عبارة عن عدم الاحتياج إلى العلة إنما كان لوجوبه.

فالاستغناء من توابع الوجوب وكيف يعلّل الاستغناء المفسّر بعدم الاحتياج إلى علة واجبة، ثم يفسّر الوجوب بسلب العلة، أعنى عدم الاحتياج الذى هو الاستغناء وحينئذ يصير معنى البحث إلى تفسير الاستغناء وتعليله بالوجوب والوجوب بالاستغناء، وذلك محال.

فيلزم أن يكون الوجوب زائدا على الوجود، وذلك يقتضى التكثر الممتنع فى حقه تعالى، ومع ذلك يعود الكلام إلى ذلك الوجوب الزائد على الوجود الذى هو صفة للموجود إما أن يكون تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول، وجب أن تكون جميع الموجودات كذلك وإلا يلزم أن تكون لعلة، وذلك محال فى الواجب لذاته.

وإن كان الثانى، أعنى أن يكون الوجوب الزائد على الوجود إنما صار واجبا لنفس الوجود، فحينئذ يعود الأشكال من أن استغناء الوجود الواجب على ماهية يقوم بها كان لنفس الوجود وجب أن يكون الكل كذلك وإن كان لعلة لزم تكثر الجهات فى ذات الواجب لذاته، وهو محال.

والجواب: الحق أن وجوب الوجود للبارى تعالى هو كمالية وجوده وتماميته وتأكده. فإذا قلنا أن هذا الشىء أشدّ سوادية فليست الأشدّية بأمر زائد على الأسود وغيره، بل ذلك إنما هو كمال فى نفس السوادية لا يزيد عليها، فالوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن بكماليته وتماميته وتأكده.

فكمالية الماهيات وتماميتها يقتضى استغنائها عن المحل ونقصها يحوجها إلى الحلول كما فى الوجود الواجب والوجود الممكن.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة

[جواز صدور البسيط عن المركب]

يجوز أن يكون للشىء علة مركبة من أجزاء. وأخطأ من منع أن يكون لعلة الشىء جزءان معللان بأن الحكم إذا كان وحدانيا إما أن ينسب بكليته إلى كل واحد، وهو محال، إذ ما ثبت بواحد لا يحتاج إلى الإثبات بالآخر، أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه فليس بجزء للعلة، أو ليس لكليهما أثر فالعلة غير مجموعهما.

وإن كان لكل واحد منهما فيه أثر فهو مركب لا وحدانى. والغلط فيه إنما ينشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كل واحد جزءا وذلك بين البطلان فإن جزء العلة للشىء الوحدانى لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشىء، بل المجموع له أثر واحد لا أن لكل واحد فيه أثرا.

فليس لكل واحد أثر، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع بل المجموع له أثر وهو نفس المعلول الوحدانى. فكما أن جزء العلة التى هى

ذات أجزاء مختلفة الحقيقة، لا يستقل باقتضاء المعلول، ولا يلزم أن يقتضى جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التى تكون من نوع واحد.

فإنه إذا حرّك ألف من الناس شيئا من الأثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها، لا يلزم أن يقدر واحد على تحريك ذلك الثقل جزءا من تلك الحركة بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً.

وما يُقال: إن الجسم إذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة قسرا فإنه أن قبلها، فنفرض أن قوة ما حركته زمانا ومسافة، وحركت ذا ميل فى مثل تلك المسافة فلا بد وأن يكون تحريكه فى زمان اقصر، فنفرض بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمة جسما آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور، فتحرك بمثل تلك القوة فى مثل مسافة فلا شك فى أنه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فتساوى حركته حركة عديم الميل، وهو محال.

فلقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون الميل الضعيف، الذى هو جزء لميل آخر ولا نسبة له إلى كله معتبرة لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكل؟ فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور فى تحريك الثقيل.

والعجب أن هذه الحجة التى ذكروها توجب للأفلاك والمحدد ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها والمستدير أوضاعه متساوية فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل إلى صوب معين.

ولا يجوز أن يكون للشىء الشخصى علتان، فإنه أن كان لكل واحد مدخل فى وجوده فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة. وإن لم يكن لأحدهما مدخل، فالعلة أحدهما.

والأمر العام يجوز أن يكون لـه علل، كالحرارة مثلا. فإنها قـد توجبها مجاورة جرم حارّ، وقد يوجبـها الشعاع والحركة. وهاهنا حكومات فى بعض الإدراكات والمدركات نذكرها لأنها ينتفع بها فيما بعد.

أقول:

يجوز أن يكون للشـىء البسيط علة مـركبة من أجـزاء كبعض العـقول الصادرة عن جملة منها كما سـيأتى تفصيله. وزعم بعض الناس أنه لا يجوز أن يكون لعلة الشىء[1] الواحـد جزءان وعلّل ذلك بان الحكم الوحـدانى لو جاز أن يكون لعلته جزءان فإن نسب بكليته إلى كل واحد من ذينك الجزءين، فهو محال. إذ ما يثبت بجزء واحد لا يحتاج أن يثبت بغيره من الأجزاء، وإن لم يكن لأحـدهمـا ءثر فى ذلك المعلول فلـيس بجزء مـن العلة وإن لم يكن لكليتـهما أثر فيه أصـلاً فالعلة غيرهمـا وإن كان لكل واحد منهـما أثر واحد فالعلة مركبة لا بسـيطة وحدانية. وهذا الغلط إنما نشأ من ظنه أنه إذا لم يكن لكل واحد من أجزاء العلة فى ذلك المعلول الواحـد أثر بانفراده فلا يكون كل واحد جزءا من العلة، وهو ظاهر الفساد.

فإن جزء العلة التى للشىء[1] الواحد البسيط ليس لها أثر بانفرادها فى المعلول الواحد، وإنما المجموع له أثر واحد لأنّ لكل واحد أثر بانفراده وإذا لم يكن لكـل واحـد أثر فـلا يلزم أن يـكون حكم كل واحـد هو الحـكم على المجموع فليس للمجموع إلا أثر واحد هو نفس المعلول الوحدانى.

ولما كان جزء العلة التى لها أجزاء مختلفة الحـقيقة لا يستقلّ واحد منها

(١) فى الأصل: الشئ.

باقتضاء المعلول ولا يلزم أن يقتضى جزء المعلول. فكذلك الأجزاء التى تكون من نوع غير مختلف الحقيقة لا يستقل واحد منها باقتضاء المعلول.

فإنه إذا حـرّك ألف من الرجال حجرا عظـيما حركـة مضبوطة زمـانها ومسافتها وليكن حرّكوه فى ساعة مقدار عشرة أذرع مثلا بالقسر، فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر أن يحركه ويرفعـه جزءا من حصته من تلك، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً فضلا عن رفعه.

وإذا لم يقدر على التحريك بالانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقى فوجود الواحد الذى هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد.

قوله: إن الجسم إذا كان عديم الميل.

أقول:

هذا مذهب جماعة المشائين، فإنهـم يزعمون أنه لا يتصوّر جسم عديم الميل وبرهان ذلك على الطريق الذى سلكوه أنه لو تصوّر وجـود جسم عديم الميل لامتنعت الحركة عليه، والتالى باطل فكذا المقدم. والتالى بيّن البطلان إذ الحركة ممكنة على الجسم وبيان الملازمة أنه لو أمكن وجود جسم عديم الميل لم يمكن أن يتحرك حركة طبيعية لأنها إنما تكون عن الميل.

وأما التسوية فلو أنهـا لو كانت موجودة فيمتنع وقـوعها إلا فى زمان إذ لا حركـة دفعـية مع أن الآن الدفـعى لا وجود له فـى الأعيان ولا فـى زمان أيضًا.

ولنفرض ذلك الجسم العديم الميل "ج" ونفرض "ب" و"ء" لهما ميل طبيعى، وميل "ب" ضعف ميل "ء" فإذا حرّكنا "ج" بقوة قسرية مسافة فى

زمان معـين وإن تساويا فى المسافة تفاوتا فى الزمـان، وإلا لكانت الحركة مع العائق كهى لا مع العائق، وهو محال. فحركة "ب" تقع فى زمان أطول من زمان حركة "ج".

ثم نفرض جسما ثالثا ينقص ميـله عن ميل "ب"، كنسبة نقصان زمان "ج" عن زمان "ب" وهو "ء"، وحرّكناه بمثل قـوة حركنا بها "ج" و"ب" قسرا فى تلك المسافة، فلا شك أنه ينقص زمان حركته عن زمان حركة "ب" بقدر نقصـان ميله عن ميل "ب" وحينئـذ يلزم أن يساوى زمان حركـته زمان حركـة عديم الميل، وهو محـال. ومنه يعـرف أنه إذا تساويا فى الـزمان لزم تفاوتهما فى المسافة على الطريق المذكور فيلزم تساوى "ج" و"ء" فى المسافة، وذلك محال.

قوله: فلقائل أن يقول.

أقول:

تقرير هذا الإيراد أنه لا يلزم أن يكون تأثير الجـزء جزءا من تأثير الكل، فإنه إذا كان الميل القوى مؤثرا فى الممـانعة، فلا يلزم أن يكون جزء ذلك الميل مؤثر فى تلك الممانعة جزءا من ممانعة الكل.

فإنه إذا اقتضى الميل القوى زمانا لا يلزم أن يقتضى الضعيف من الزمان ما نسـبته إلى زمان القـوى كنسبة الضعـيف إلى القوى، كعشـرة من الرجال رفعوا حجرا مقدار عشرة أذرع، فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر أن يرفعه جزءا من حصّته وهو ذراع، بل قد لا يقدر على تحريكه فضلا عن أن يرفعه.

وإذا لم يقدر على تحريكه بانفراده مع تحـريكه عند الانضمام إلى الباقى

فوجود الواحد، أعنى جزء العلة، كعدمه عند الانفراد دون لزوم مجال وجزء العلة إنما كان مؤثرا عند الانضمام لأن تأثيره مشروط بانضمام باقى الأجزاء فلا يؤثر عند الانفراد لفقدان الشرط.

قوله: والعجب أن هذه الحجّة.

أقول:

الحجّة المذكورة على أن كل جسم لا بد له من ميل لما كانت لجميع الأجسام دخل فى ذلك الحكم الأفلاك والمحدد للجهات، لأنها أجسام. فمن حيث الجسمية يصدق أن لها ميلا جسمانيا وهذا الميل غير الميل الحادث من نفوسها المسمّى بالميل النفسانى الإرادى.

والشيخ يمنع أن يكون لها ميل جسمانى يخالف الميل الحاصل من نفوسها المحركة، إذ الأفلاك بأسرها لما كانت مستديرة الشكل فليس بعض الأوضاع الممكنة بها أولى من البعض الآخر؛ وكل ما كان كذا فلا ميل له. فالأفلاك لا ميل لها من ذاتها من حيث الجسمية.

ثم كل وضع يفرض للأفلاك بالنسبة إلى أجرامها ليس أولى من غيره من باقى الأوضاع. وكل ما كان كذا أمكن أن يتبدل بغيره بالحركة، وحينئذ إن لم يكن لها ميل يخالف جهة ميل حركة فهو مطلوبنا وإن كان له ذلك كان فيها ميول مختلفة بحسب اختلاف الحركات الحاصلة بسبب الأوضاع المتساوية الموجبة لعدم الممانعة والمدافعة إلى جهة الميل.

وإذا تساوت الميول إلى الجهات المختلفة لزم أن لا يكون لسائر الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها فيكون لها ميل نفسانى إرادى لا غير.

قوله: لا يجوز أن يكون للشيء الشخصي علتان.

أقول:

المعلول إما أن يكون جزئيا شخصيا أو كليا، فإن كان جزئيا شخصيا، كالحرارة المعينة، فلا يجوز أن يكون له علتان أو اكثر، بحيث يستقل كل واحد منهما بالعلية والتأثير فإن كل واحد أن كان له مدخل في وجود المعلول كان جزء العلة، والمجموع علة واحدة، وإن لم يكن لواحد مدخل ما، فليس بعلة تامة ولا جزء علة، فيكون العلة هو الآخر فقط.

وإن كان المعلول أمرًا كليا كالحرارة المطلقة فيجوز أن يكون له علل كثيرة وليس معنى ذلك أن الحرارة الكلية توجد في الأعيان أو أن الموجود في الأعيان يكون له علل كثيرة تامة، فإن ذلك محال. بل معناه أن الكلي لا يتعين لوقوع جزئياته واحد من تلك الكثرة حتى يتوقف عليه بخصوصه، إذ بعض جزئيات الحرارة قد يقع لمجاورة النار وبعضها يقع بالشعاع وبعضها يقع بالحركة فإن الأشياء الكثيرة يجوز أن يكون لها لازم واحد بالنوع، وكذلك عرضي مفارق ولا يجوز ذلك على الشخص الواحد.

والعلة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه فيمتنع أن تكون لها معلولات كثيرة والآثار المختلفة الكثيرة يجوز صدورها عن العلة الواحدة لاختلاف القوابل كاختلاف الزجاجات وهاهنا "حكومات" تتعلق بالإدراكات والمدركات يريد الشيخ أن يذكرها في عدة "حكومات" فإنها مهمة في الأبحاث العقلية ينتفع بها المتألهون من الفضلاء فيما يأتي بعد.

قال الشيخ:

حكومة

[إبطال جسمية الشعاع]

ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل. إذ لو كان جسما كان إذا سدّت الكوّة بغتة ما كان يغيب.

فإن قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوئها، فسلّم أن الشعاع نفسه ليس بجسم وأيضًا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب أولى من الرطب ولنقص جرم الشمس إذا فارقها، وما حصل إلا على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة فإن جسما واحدا بطبعه لا يتحرك إلى جهات مختلفة، ولتراكم أضواء سرج كثيرة حتى صار غليظًا[1] ذا عمق، وكلما ازداد أعداد المضىء[2] ازداد عمقه، وليس كذا. فليس مما ينتقل من الشمس أو من محل إلى محل، بل هو هيئة، فلا ينتقل علتها المضىء[2] بواسطة جرم شفاف كالهواء.

وظن أن الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الأسود غير سواده. قالوا: الألوان معدومة فى الظلمة وليس أن الظلمة سائرة فإنها عدمية على ما بيّن وليست الألوان إلا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد على اللونية.

فلقائل أن يقول لهم: إذا سُلِّم لكم أن الألوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم أن يكون نفس الشعاع، وليس تلازم الأشياء أو توقف

(١) فى الأصل: غليظ.

(٢) فى الأصل: المضئ.

الأشياء بعضهـا على بعض يلزم منه اتحاد الحقائق[1] ومما يدلّ على أن الشعاع غيـر اللون؛ إن اللون اما أن يـأخذ عبـارة عن نفس الظهور، أو عن الـظهور على جهة خاصة، ولا يمكن أن يؤخذ اللـون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإن الضوء، كما للشمس، ليس بنفس اللون وهو ظاهر للبصر.

فكذلك الضوء إذا غلب على بعض الأشياء السـود الصقيلة، كالشبح، يغيب لونـها والظهور يتـحقق بالضـوء. فإن أخذ اللون على أنـه ليس بمجرد الظهور بل مع مـخصص، فإمـا أن تكون نسبـة الظهور إلى السواد والبـياض كنسبة اللونيـة إليهما، فى أن الظهور لا يزيد فى الأعـيان على نفس السواد، كمـا ذكرنا فى اللونيـة، فليس فى الأعيـان إلا السواد والبـياض ونحـوهما. والظهور محمول عقلى، فلا يكـون ظهور البياض فى الأعيان إلا هو، فالاتم بياضا ينبغى أن يكون أتم ظهورا، وكذا الأتم سوادا، وليس كذا.

فإنا إذا وضعنا العاج فى الشعاع والثلج فى الظل ندرك مشاهدة أن الثلج أتم بياضا من العاج وأن العـاج الذى هو فى الشعاع أضوأ[2] وأنور من الثلج الذى فى الظل فندرك على أن الأبيضية غـير الأنورية واللون غير النور، وكذا الأتم سوادا إذا وضـعناه فى الظل والأنقص فى الشـعاع كـان الأنقص أنور، والأشد سوادا أنقص نورا. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه فى الظل.

فإنّا إذا نقلنا الأتم سـوادا إلى الشعاع والأنقص إلى الظل، يصـير الأتم أنور مع بقاء أشدّيته. وإما أن يكون الظهور فى الأعيـان شيئا آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتضح مما ذكرنا أن الشعاع غير اللون وإن لم يتحقق

(١) فى الأصل: الحقايق.

(٢) فى الأصل: أضوء،

اللون دونه وليست هذه المسألة من مهماتنا، ولو كان الحق معهم فيها، ما كان يضرّنا.

أقول:

ذهب بعض الحكماء إلى أن الشعاع جسم لطيف ينبث فى الأشياء ومعه الحرارة الملازمة وهى سبب تسخينه وعند هؤلاء الكيفيات صور. ومن يقول بجسمية الشعاع فلا بد وأن تشارك الأجسام فى الجسمية وتفارقها فى النورية. فلا يكون الشعاع عندهم هو الضوء الحاصل بمقابلة النيّر بل هو مع الجسم الحاصل له.

فإن قالوا: إن الشعاع هو العرضى الذى هو النور فحسب. فلا يكون الخلاف بين الطائفتين متواردا على محل واحد، بل يلزم صاحب المذهب الأول أن يعترف بما قاله الثانى لاعترافه بجسميته المشتركة بين الأجسام وتكون النورية زائدة على الجسمية إذ يمكن تعقل الجسمية بدونها.

وحينئذ لا يبقى النزاع إلا فى أن الحاصل من المنير عند المقابلة فى المستنير، أهو جسم ينفصل عن المنير ثم يتصل بالمستنير، أو هو مجرد نورية انفصلت عنه فحسب؟

وإذا عرفت محل النزاع فالقائلون بعرضية الشعاع احتجوا بوجوه:

الأول: لو كان جسما لكنا إذًا سددنا الكوّة التى فى البيت بغتة وجب أن نشاهد ذلك الجسم الشعاعى الذى كان فى البيت، إما ساكنا أو متحركا لامتناع بطلانه فإنه جوهر قائم بذاته لا يبطل ببطلان إضافة عارضة له إلى الغير.

والأجسام لا يمكن بطلانها بالكلية وإنما تخلع صورة وتلبس أخرى مع بقاء المادة لا يقال: إن الهيئة النورية زالت عن ذلك الجسم مع بقائه، لأنّا نقول: إن القوابل الجسمية عندنا لها من الاستعداد لقبول الشعاع النورى ما للأجسام التى فرضتموها فيحصل الضوء فيها دون افتقاره إلى الأجسام الشعاعية، ثم استعداد الأجسام الشعاعية لقبول الصور، أن كان بواسطة اللون، فالأجسام التى عندنا ملوّنة أو شفّافة، كالهواء الذى لا يقبل الضوء ولا يقال: إنه بقى فى البيت بعد سد الكوّة أجسام صغار مظلمة فزال عنها الضوء لأنّا نقول أن هذا القائل يسلّم أن الشعاع نفسه ليس بجسم لزوال الضوء اللازم للشعاع الذى كان ادّعى جسميته مع بقاء الأجزاء الصغار المظلمة فى البيت.

قوله: وأيضًا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب أولى من الرطب.

أقول:

هذا وجه ثان على أن الشعاع ليس بجسم، إذ لو كان جسما مع أنه يفعل أفعاله من التسخين والإضاءة[١] بالانعكاس، وجب أن تكون انعكاساته من الأشياء الرطبة، كالمياه والأطيان وغيرهما، أضعف مما يكون من الأشياء الصلبة، كالجبال والأحجار وغيرهما، لأن انعكاس الكرة المضروبة فى حائط إلى خلف أشد منها يكون من الماء، والوجود بخلافه. فإن انعكاسات الأشعة من الأشياء الرطبة أشد وأولى مما يكون من الأشياء الصلبة.

---

(١) فى الأصل: الاضائه.

الوجه الثالث: لو كان الشعاع جسما لزم أن تنقص الشمس والكواكب بخروج الشعاع يسيرا إلى أن تفنى وتضمحل فى الأدوار الكثيرة غير المتناهية لتناهيها ولو كان جسما وجب أن لا يحصل عندنا إلا على زوايا قائمة إذ حركة الأجسام كلها إنما هو كذلك لأنه أقرب الطرق، فلم نر متحركا على جهات مختلفة فإن الجسم الواحد لا يتحرك بالطبع أن يكون إلى جهة واحدة وليس كذا، لأنك ترى ضوء المصباح يتحرك إلى جهات مختلفة فيضىء[1] أرض البيت وجدرانه وسقفه، ولو كان جسما لزم أن يكون عند تراكم الشموع والسرج والأشعة الكوكبية أن يزداد الجسم الشعاعى سمكا وغلظا، وليس كذا مع أنه يلزم عند ازدياد غلظه أن يزداد كدورة وخفاء[2] لا وضوحا وضياء[3].

ثم لو كان جسما لزم أن يتداخل مع الهواء وأن يدفع الأجزاء الهوائية إلى جهة أخرى بحيث يدخل بعضها فى بعض والتوالى باطلة فالمقدمات مثلها.

وإذا بطل جسمية الشعاع فالحق أنه عرض غير منتقل من الشمس وغيرها من المنيّرات إلى المستنيرات؛ فإن الأعراض يمتنع عليها الانتقال من محل إلى آخر، بل هو هيئة تحصل فى الأجرام عند مقابلة النيّر بتوسط جرم شفاف، كالهواء والماء رغيرهما، والمفيض له هو العقل المفارق.

وظن جماعة أن الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الأسود

(١) فى الأصل: يضئ.
(٢) فى الأصل: خفاءا.
(٣) فى الأصل: ضياءا.

والأبيض وغيرهما من الألوان شيئا غير نفس السواد والبياض وغير ذلك، وإنما اختلفت الألوان باختلاف الاستعدادات.

واحتجوا على ذلك بأن الألوان ليست حاصلة فى الظلمة محجوبة بها عن الرؤية، فإن الظلمة عدمية لا يمكن أن تحجب، فلو كانت الألوان موجودة لها حقيقة غير نفس الشعاع لوجب أن ترى فى الظلمة وليس فليس.

واللون إنما هو كيفية ظاهرة بحاسة البصر المنفعل عنها والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زائد على نفس اللونية فإذا لم يحصل انفعال البصر عنها فى الظلمة فليست بموجودة؛ وإذا لم يوجد فى الظلمة العدمية ووجدت فى الشعاع، فاللونية نفس الشعاع. وأجابوا عن هذا الاحتجاج بان عدم ظهور الألوان فى الظلمة غير دال على عدم الألوان. وإنما يدل على انتفاء شرط الظهور، الذى هو الشعاع، أو أمر آخر. فالشعاع لازم لظهور الألوان لا نفسه.

قوله: وليس تلازم الأشياء أو توقف بعضها على بعض يلزم منه أن تتّحد الحقائق[١].

أقول:

إن حدّ اللونية أنها كيفية ينفصل عنها البصر فلا نسلم أنه حدّ، إذ انفعال البصر عن الشىء ليس نفس حقيقته بل تابع لحقيقته فيتحقق الشىء[٢] فى الأول، ثم يلزمه انفعال البصر عنه وانفعال البصر بالفعل لا يلزم اللون إذ بعض المتلوّنات والمضيئة غير مرئية بالفعل لعدم باصر أو لاختلال البصر أو لانتفاء قصد.

---

(١) فى الأصل: الحقايق.

(٢) فى الأصل: الشئ.

فانفعال البصر بالفعل ليس لازمـا للونية ولا يقال أن انفعال البصر لازم للونية عند حضور الباصرة والمقـابلة والتحديق، والثلاثة توجد فى الظلمة مع عدم الرؤية؛ وذلك يدل على أن الألوان معـدومة فى الظلمة، لأنّا نقول: إن انفعال البصر إنما يلزم اللون عند حضـور الباصر والمقابلة والتحديق مع إشراق الشعـاع ولأن انفعـال البصر إذا توقف عـلى أمور وراء اللونية علـى ما سلم الخصم فلم يـبق فى اللون إلا استعـداد انفعـال البصر، فـعدم الانفـعال عن الألوان فى الظلمة غير دال على عدم الأمر المستعد له.

فإن قال: إنه حيث وجد اللون وجد الانفعـال فهو رجوع إلى الاستقراء الذى عرفت ضعفـه، فيجوز أن يكون فى الظلمة لون غيـر منفعل عنه البصر بالفعل.

قوله: ومما يدل على أن الشعاع غير اللون.

أقول:

هذا طريق آخر يدل على أن الشعاع غـير اللون، إن اللون إما أن يؤخذ عبـارة عن نفس الظهور للبصـر، أو عبارة عنه مع جـهة خاصـة من سواد أو بياض وغيرهما من سائر الألوان، لا جائز أن يؤخذ عبارة عن نفس الظهور.

فإن جميع أضواء الشمس والكواكب وغـير ذلك ظاهرة للبصر مع أنها ليست نـفس اللون، ولأن الأضواء الشعـاعيـة إذا غلبت على الأشيـاء السود الصقلية، كالشبح، فإن سواده يغيـب مع وجود الظهور الشعاعى وتحققه وإن أخـذ اللون عبـارة عن نفس الظهـور للبصـر مع خصـوصيـة سواد وبيـاض وغيرهما.

فإما أن تكون نسبة الظهور إلى السواد والبـياض كنسبة اللون إليهما فى أنهما غير زائدين على نفس السواد والبياض فى الأعيان فحينئذ يلزم أن يكون الظهور مـن المحمولات العـقلية، كـاللونية، وأن لا يكون فى الأعـيان غـير السواد والبياض، فحسب.

ويلزم من ذلك أن لا يكون ظهور السواد فى الأعـيان إلا نفس السواد، فيكون الأتم سوادا أو بـياضا أتم ظهورا وليس كذلك، فـإن الثلج لما كان أتم بياضا من العاج فإذا وضعـنا العاج فى الشعاع والثلج فى الظل كان الثلج أتم بياضـا من العاج. والعـاج أنور وأضوأ[1] من الثلج، وكـذا إذا وضعنا الأتم سوادا فى الظل والأنقص منه فى الشعاع كان الأنقص سوادا أضوأ[1] والأشد سوادا أنقص ضوءا، فالأبيضية والأسودية غير الأنورية.

واللون غيـر النور والشعاع لا يقـال: إن ذلك إنما كان الاعتـبار أنه فى الظل غير[1] الخالى عن الظلمة فإنّا إذا نقلنا الأتم سوادا أو بياضا إلى الشعاع والأنقص إلى الظل كـان الأتم سوادا وبياضـا إلى الشعـاع أنور وأضوأ[1] مع بقاء شدة السوادية والبياضية، فيبقى ان يكون الحق أن الظهور فى الأعيان غير السواد والبياض، فـيكون الشعاع غير اللون وإن كان الشـعاع شرطا فى ظهور الألوان فهذا هو التحقيق فى هذه المسألة التى ليست من المهمات الحكمية التى إن كان الحق فيها معهم لم يمكن يلحقنا من ذلك ضرر.

---

(١) فى الأصل: أضوء.

(٢) فى الأصل: الغير.

قال الشيخ:

حكومة

[تضعيف ما قيل فى الإبصار]

ظن بعض الناس أن الإبصار إنما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات. فإن كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل؟ وإن كان جسما، فإن كان يتحرك بالإرادة كان لنا قبضه إلينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا.

وإن كان يتحرك بالطبع فما تحرك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه فى

المائعات التى لها لون أولى من نفوذه فى الخزف أيضًا أولى من الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه فى الخزف أيضًا أولى من الزجاج لأن مسامّه أكثر ولما شوهد الكواكب القريبة والبعيدة معا، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرك دفعة إلى الأفلاك، فيحرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين، وهذه كلها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

وقال بعض أهل العلم: إن الرؤية إنما هى انطباع صورة الشىء[1] فى الرطوبة الجليدية فوقع عليهم اشكالات: منها أن الجبل إذا رأيناه مع عظمة والرؤية إنما هى بالصورة وللصورة، فإن كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم فى حدقة صغيرة؟

أجاب البعض عن هذا بأن الرطوبة الجليدية تقبل القسمة إلى غير

(١) فى الأصل: الشئ.

النهاية، كمـا بيّن فى الأجسام، والجبل أيضًـا صورته قابلة للقسمـة إلى غير النهاية فيجوز أن يحصل فيها، وهذا باطل.

فإن الجبل وإن كان قابلا للقـسمة غير[1] المتناهية، وكذا العين، إلا أن مقدار الجـبل أكبر من مقـدار العين بما لا يتقارب، وكـذا كل جزء يفرض فى الجبل فى الـقسمـة على النسبـة أكبر من أجـزاء العين، فكيف ينطـبق المقدار الكبير على الصغير؟

وقال بعضهم: إن النفس تستـدل بالصورة وإن كانت أصغر من المرئى، على أن ما مقدار صـورته هذا كم يكون أصل مقداره، وهذا باطل، فإن رؤية المقدار الكبير إنما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال.

وبعضهم جوّزوا أن يكون فى مـادة واحدة مقدار صغير لها وآخـر كبير هو مثـال للغير. فالـزمهم الخصم بأن المقدار الذى هـو للجبل، إذا انطبع فى الجليدية لا يجتـمع مع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، بعـضها مع بعض فى محل واحـد، فإنه لو كان كـذا ما بقى مشـاهدة الترتيب. وإذا لا يجتـمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكل ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليدية.

فإن اسـتوى مقدار الجليـدية مع مقدار الصـورة الامتدادية للجـبل، فلا يتصوّر مشـاهدة عظمه وإن زادت الصورة الامتدادية على مقـدار الجليدية وقد استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائهـا، فلها أجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين، فلا يـرى كما هو ولا يـكون فى محل. ومن أنصف تفطن لصـعوبة انطـباع الشبح. وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله.

---

(١) فى الأصل: الغير والصحيح غير.

أقول:

قد ظهر لك أن الشعاع عرض حالّ فى الأجسام ليس بجسم؛ وزعم أرباب العلوم الرياضية أن الإبصار إنما هو مشروط بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات، فيحصل عنده الإبصار.

وهذا رأى من لا رياضة له بالأمور الروحانية ولا بالأمور الطبيعية فإذا ارتاض فيهما ظهر له الحق.

ومنهم من زعم أن الشعاع الخارج من البصر يتصل بالهواء المتصل بالمرئى، ويصير الشعاع المتصل بالهواء سببا للإبصار ويدل على إبطال مذهب الشعاع أن ذلك الشعاع الخارج من العين إن كان عرضا فقد عرفت أن الأعراض لا تنتقل من محل إلى محل حتى يحصل الأبصار بذلك.

وإن كان الشعاع الخارج من العين جسما متحركا، فحركته إن كانت بالإدارة فإرادته اما له أو لنا فإن كان له، فهو حيوان ذو شعور وإدراك، فيكون إدراكه له لا لنا وإن كان إرادته لنا كان لنا أن نقبضه إلينا بحيث يفتح البصر ولا يرى شيئا لا من المضيئات ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع إلينا بالإرادة، وليس الأمر كذلك.

وإن كانت حركته بالطبع وجب أن لا يتحرك إلى جهات مختلفة، بل كانت حركته إلى جهة واحدة كالأجسام العنصرية لأن الإبصار لو كان بخروج شعاع من العين يلاقى المبصّر لوجب أن يكون نفوذ تلك الأشعة التى بها الإبصار فى المائعات التى لها لو كان، كالخل والماورد والأدهان وغيرها، أولى من نفوذها فى الزجاجات الصافية لصلابتها وليس المائعات السهلة النفوذ للينها.

وكذلك كان ينبغى أن يكون نفوذ الأشعة فى الأوانى الخزفية أولى من نفوذها فى الزجاجات الصافية لكثرة مسام الخزفية وقلة الزجاجية، وليس الأمر كذلك وأيضًا لو كانت الرؤية الأشعة الخارجة من البصر لما أمكن أن تشاهد الكواكب القريبة والبعيدة دفعة واحدة على ما هو الواقع فى الوجود، بل كان يجب أن تختلف الرؤية والمشاهدة بحسب اختلاف نسبة المسافة فلم تشاهد الثوابت التى هى فى غاية البعد مع القمر الذى هو أقرب إلينا مع بعد المسافة بينهما.

ثم لو كان الشعاع جسما وبه الرؤية فكيف تحرك دفعة واحدة إلى الأفلاك وخرق طبقاتها حتى وصل إلى الثوابت فى آن مع أنه لا حركة دفعية، والأفلاك لا تخرق وكيف انبسط ذلك الشعاع الخارج من الحدقة الصغيرة على نصف كرة العالم دفعة واحدة فأدركها؟

وهذا من العجائب التى ليس فى العالم أعجب وأغرب منها وإذا ظهر استحالة هذه الأمور كلها فالحق أن الرؤية ليست بالشعاعات.

وأما رأى من ظن أن الإبصار إنما هو بخروج شعاع من العين يتصل بالهواء المتصل بالمرئى[1]، فهو باطل. لأن الشعاع الخارج من العين لو أحال الهواء إلى كيفية صالحة للأجسام لحصول الإبصار لوجب أن تكون الكيفية الموجبة للإبصار عند كثرة الناظرين أقوى لاتصال الشعاع وقبول الهواء والشدة والضعف وحينئذ يلزم أن يكون الإبصار أقوى وأشد مما يكون عند الانفراد ولكان ضعفاء البصر للأبصار أقوى من الانفراد.

(١) فى الأصل: بالمرأى.

لأن انفعال الهواء من المجمـوع أشد من انفعاله من الواحد ولكان يجب أن لا ترى الكواكب إذ الهواء المنفعل لا يصل إليها.

قوله: وقال بعض أهل العلم.

أقول:

ذهب المعلم الأول وأتباعه من القدماء والمتأخرين حتى الرئيس أبى على إلى أن الرؤية ليـست بخروج الشـعـاع ولا بدّ حول شىء فى العـين، بل هو بانطباع صورة المرئى فى الآلة البصرية، أعنى الرطوبة الجليدية، لا بأن الصورة تنتقل عن الشىء إلى الرطوبة الجليدية فإن انتقال الأعراض محال، بل الصورة تحصل فى الرطوبة الجليدية من المفارق لاستعـداد حاصل بالمقابلة تعجز القوى البشرية عن تعليله.

ثم الرؤية ليســت بمجرد الانطباع فى تلك الرطوبة الجـليدية وإلا لوجب أن يُرى الشىء الواحد بيّن لانطبـاعه فى جليدتى العـينين، وليس، بل يتأدى الشبح من الرطوبتين فى العصـبتين المجوفتين بواسطة الروح المصبـوب فيهما إلى ملتقاهما الصبيبى فحينئذ يحصل إبصار ذلك الشىء.

قوله: فوقع عليهم اشكالات.

أقول:

اعترض أصحاب الشعاع على أصحاب الانطباع بوجوه:

منها أن العقل يمنع انطباع العظيم، كنصف كرة العالم والجبال الشامخة والمسافات النائيـة فى المحل الصغير، أعنى الرطوبة الجليدية، فـتشنيعكم علينا بخروج شعاع من الجليدية ليتصل دفعة واحدة بنصف كرة العالم ليس ما شنع

من انطباع ذلك فى الجليدية، بل يقول: إن خروج جسم شعاعى صغير من البصر يعظم بعد الخروج ويتخلخل ثم يتصل بنصف كرة العالم فيدركه أمر ممكن.

وأما انطباع نصف كرة العالم فى الجليدية والجبال الشاهقة، فهو محال، لأنها إذا حلت فيها مع بقائها على العظم لزم مساواة العظيم للصغير، وهو محال. وإن لم يبق لزم أن لا يرى عظمه وهو مكابرة للعقل.

وأما ما أجاب به بعض أصحاب الانطباع عن الإيراد المذكور على قاعدة الانطباع أن هذه الأجسام العظيمة ما قبلت القسمة إلى غير النهاية، فكذا الجليدية. فجاز أن يكون اشتراكهما فى الانقسام إلى غير النهاية يقتضى ارتسام الكبير فى الصغير، وهذا ليس بشىء.

فإن الأجسام وإن كانت قابلة للقسمة إلى غير النهاية وكذا الجليدية إلا أن الأجسام الكبيرة تنقسم إلى أجزاء كبيرة لا يحصى كل واحد منها أكبر من الجليدية مرارا كثيرة فضلا عن أجزائها، فكيف يتصوّر ارتسام هذه الأجزاء الكبيرة فى الجليدية الحقيرة؟ وكيف ينطبق المقدار الكبير على المقدار الصغير؟

وهذا الغلط يناسب ما يقولون الجبل تسعه قشرة فتسعه لقبول كل واحد منهما الانقسام إلى غير النهاية، وهو كلام لا ينبغى أن يُذكر.

قوله: وقال بعضهم: إن النفس تستدل بالصورة، وإن كانت أصغر من المرئى على أن ما مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره؟

أقول:

زعم بعض الناس أن انطباع الكبير فى الصغير وإن كان محالا إذ لا يمكن أن ينطبع فى الجليدية إلا ما يساوى مقدارها، لكن النفس تستدل بعد

ذلك المقدار الذى ارتسم فيها أن الذى صورته هذا كم يكون أصل مقداره؟ وهذا، وإن كان أصلح مما ذكروه، فهو أيضًا ضعيف.

فإنا إذا ادركنا جبلا مقدار ارتفاعه مائة فرسخ على سبيل المشاهدة فإنا لا نجد فى البصر جزءا صغيرا يستدل به على الباقى بل الحق أنّا نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن معه التشكل ولا يقال: إن النفس تشاهد بصورة مقدرة حاصلة فيها، لأنّا نقول إنهم يسلّمون أن المقادير الجرمية لا يمكن حصولها فى النفس إذ لو أمكن ذلك دون واسطة البصر لزم استغناؤها عنه، وليس ولأن المبصر إذا كان هو القدر الذى فى الجليدية فيمتاز عن الباقى بمرتبة الإبصار، وحينئذ لا يكون الباقى مبصرا.

قوله: وبعضهم جوز أن يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير.

أقول:

إنه قد أجاب بعض الناس عن الإيراد المذكور على قاعدة كيفية انطباع العظيم فى الصغير يجوز أن يكون فى مادة واحدة مقدار صغير لها ومقدار آخر كبير هو مثال للغير.

فالمادة عنده قابلة للمقدار الصغير والكبير، فيكون المقدار الصغير حاصلا فى مادة الجليدية على أنه مقدارها، والكبير حاصل فيها على أنه مقدار شبح الشىء المبصر، ومثاله.

وأجيب عن هذا بأن شبح المقدار الكبير ومثاله، كجبل مثلا، إذا انطبع فى الجليدية لا يمكن أن يجتمع مع ما يفرض أنه أجزاء ذلك الامتداد بعضها

مع بعض فى محل واحد وهو الجليدية إذ لو كان كذلك، لم تبق مشاهدة ذلك الجبل مع ترتيبه.

وإذا لم يجتمع المنطبع الذى هو الجبل مع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فيلزم أن يكون كل ما يفرض من جزء لذلك الامتداد، فهو فى جزء آخر من الجليدية، وحينئذ لا يخلو إما أن لا تفصل الصورة المثالية على الجليدية أو تُفصل. فإن لم تفصل الصورة الشبحة عليها، بل ساوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية لذلك الجبل المرئى، فلا يرى به الجسم العظيم ولا يشاهد كما هو.

ونحن نرى الأجسام العظيمة كما هى وإن فصلت الصورة الامتدادية الجبلية على مقدار الجليدية، فقد استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائها فلا بد وأن يكون لها أجزاء وامتدادات خارجة عن حد العين، وحينئذ فقد تجاوز أطراف الصورة المثالية الجليدية وجميع مدركات الإنسان، فلا يدرك المرئى الجبل كما هو ولا يكون ذلك القدر فى محل، بل المدرك مقدار ما انطبع فى الرطوبة الجليدية لا غير. ومن أنصف من نفسه تفطن لصعوبة انطباع الأشباح وبطلان الشعاع المرئى الخارج من العين. وهذه المسألة من القواعد المهمة فى هذا الكتاب وستطّلع على ذلك فى "القسم الثانى" من الأنوار، إن شاء الله تعالى.

* * *

قال الشيخ:

قاعدة

[صُور المرايا]

اعلم أن الصورة ليست فى المرآة، وإلا ما اختلفت رؤيتك للشىء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها.

وأيضًا إذا لمست المرآة بإصبعك، وهى بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين صورة إصبعك وملتقى إصبعك أيضًا وبين صورة الوجه مسافة لا يفى بها عمق المرآة على أن الصورة لو كانت فيها لكانت فى سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها، وليس كذا.

وليست هى فى الهواء، وليست هى فى البصر، لما سبق من أنها أكبر من الحدقة وليست هى صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنه بعضهم، فإنا قد ابطلنا الشعاع وليست هى نفس صورتك تراها بطريق آخر.

فإنك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة بجميع هيئة جميع الأعضاء وأيضًا هى متوجهة إلى خلاف توجه وجهك.

وأيضًا لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، إن اتصل بجميع الوجه لرئى على مقداره لا أصغر منه، وإن اتصل ببعض الوجه أو بعض كل عضو وجه منه فما رؤى هيئة الوجه وكل أعضائه تامة. ولما أمكن أن يرى الرائى إصبعه وصورتها، فإن الشعاع إذا اتصل بالإصبع واتحد فلا يرى إلا الإصبع مرّة واحدة ولا صورة، وليس كذا.

وأيضًا لو كان من يرى مثال الكواكب فى الماء وقع حركة شعاعه إلى الكوكب دفعة فإن رؤية الماء وصورة الكوكب دفعة.

وإذا تبيّن أن الصورة ليست فى المرآة، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التى فرض هؤلاء الناس فيها كحالة صورة المرآة.

ثم إن البصر إذا أحسسنا به أجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار، مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بد من ارتسام صورها، عند هؤلاء، وصور المسافات التى بينها على سمت واحد، فكيف يفى به الجليدية وأقطارها؟ فسر الرؤية وصور المرايا والتخيل يأتى من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل هاهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.

أقول:

إن الحكماء يعنون بالمرآة كل صقيل من أجسام يظهر عنه مقابلة الأشباح والأمثلة الروحانية التى لذلك المقابل، وتلك الصور والأشباح الظاهرة ليست فى المرايا، وإلا لم تختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا إليها، إذ الهيئات الثابتة فى أجسام، كالسواد وغيره، لا يختلف نظرنا إليها باختلاف مواضع نظرنا.

وأيضًا إذا كان بين سطح المرآة وبين وجهنا ذراع، ثم لمسناها بإصبعنا فإنّا نجد بين رأس الإصبع التى ظهرت فى المرآة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة صالحة لا يفى بها عمق المرآة.

ثم لو كانت الصورة فى المرآة لكانت فى سطحها أيضا لأنه هو المصقول، فوجب أن يكون فيه، كالسواد والبياض وسائر الأعراض المحسوسة، فلم يختلف ظهورها بالمقابلة، وليس. وليست فى البصر ولا حاصلة بالانعكاس عن المرآة، فيكون المرئى هو صورتك بعينها على أن

ينعكس الشعاع عن المرآة، فإنّا أبطلنا المذهبين ولا هى فى الهواء، فإنه شفاف لا يظهر فيها شىء.

قوله: وليست هى صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة.

أقول:

يريد إبطال رأى من يرى أن رؤية صور المرايا إنما هو بطريق الانعكاس، وبيّنه بوجوه:

الأول أنه ليس ما نراه من الصورة نفس ذلك الشىء الذى نراه بطريق آخر، فإنّا قد نرى مثال شىء وشبحه أصغر منه بكثير مع تمام هيئة الأعضاء، فنرى صورة وجهنا أصغر منه بكثير مع كمال هيئته.

الثانى، لو كانت تلك الصورة المرئية فى المرآة هى صورتنا نراها بطريق آخر لم تكن متوجهة إلى خلاف جهتنا لكنها متوجهة إلى خلافها.

الثالث، أن الإبصار لو كان بخروج الشعاع من البصر وانعكاسه على ما يقولون أن جميع ما يرى من صور المرايا إنما هو بانعكاس الشعاع البصرى من المرايا إلى ما يحاذيها مثلا، إذا أوصل الشعاع إلى المرآة رآها وإذا انعكس منه إلى جسم آخر مقابله رآهما معا.

فالشعاع الواحد يرى شيئين معا، فيتخيّل الرائى[1] أن أحد الشيئين يراه فى الآخر، فالناظر إذا نظر فى مرآة صغيرة فإنه يرى وجهه صغيرا مع تمام الصورة والأعضاء وكمالها، فإذا انعكست الأشعة من تلك المرآة الصغيرة إلى الوجه فإن اتصلت الأشعة بجميع الوجه وعمقه لزم أن يرى صورة الوجه كما هو وعلى مقداره لا أصغر منه، كما هو الواقع.

(١) فى الأصل: الرأى.

وإن انعكست الأشعة منها إلى بعض الوجه واتصلت به، أو ببعض كل من أعضائه، وجب أن لا يرى هيئة الوجه وكل أعضائه تامة، بل كان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض الآخر ومن كل عضو بعضه والأقسام كلها باطلة.

قوله: ولما أمكن أن يرى الرائى إصبعه وصورتها.

أقول:

هذا هو الوجه الرابع فى أن رؤية صور المرايا ليس بانعكاس الأشعة إلى المرئى، فإنّا إذا نظرنا إلى المرآة فرأينا الشىء وصورته الشبحية معا، وكان الشعاع المبصر للشىء الملاقى واحدا، وجب أن ترى الأشياء واحدا لا اثنين، ونحن نرى عند نظرنا إلى المرآة إصبعنا مع صورتها الشبحية دفعة واحدة وإن كان الأبعاد شعاعين أحدهما منعكس والآخر متأصل.

فإما أن يتداخلا أو يتحدا بامتزاج واتصال أو ينفرد كل منهما بحصة من الإبصار على سبيل التناوب والتداخل، وهذا محال.

والاتحاد يوجب أن يكون ما يبصره صورة واحدة، وليس كذلك وانفراد كل منهما بحصة وتناوبهما عليه يقتضى أن يكون المبصر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة، وبالشعاعين كلها، وحينئذ يلزم أن يكون المرئى المشاهد صورة واحدة لا صورتين، وليس والتناوب تناوب ممتنع، وإلا لكان المرئى واحدا دائما لا على التعيين وتراكم الشعاعين لا يقتضى التعدد، بل زيادة ظهور.

ولو كان التراكم يقتضى التعدد لكان إذا نظرنا بإحدى العينين إلى شىء ثم فتحنا الأخرى عليه رأيناه شيئين، وليس كذا.

قوله: وأيضًا لكـان من يرى مثال الكواكب فى الماء وقع حركـةُ الشعاع إلى الكوكب دفعة.

أقول:

هذا هو الوجه الخامس الدالّ على أن رؤية صـور المرايا ليست بانعكاس الأشعة، لأن الناظر فى الماء يرى صور الثوابت والكواكب دفعة واحدة ويمتنع أن يخـرج الشعـاع من العين إلى سطح الماء فى آن واحـد، فيلزم منـه وقوع الحركة لا فى زمان، وعرفت بطلانه.

وإذا ظهـر أن الرؤية ليسـت بخروج شـعاع مـن العين لا بدخـوله ولا بانطباع الشبح وإن الصور والأشبـاح الظاهرة فى جميع المرايا ليست فى المرايا ولا فى جسـم من الأجسام أصـلاً ولما كانت الرطوبة الجـليدية مرآة، فـتكون نسبتها إلى المبصرات الظاهرة فيها كنسبة المرآة إلى الصورة الظاهرة فيها، فحال الصور التى فرضها هؤلاء القوم فى الجليدية كحال صور المرايا.

قوله: ثم البصر إذا حسسنا به أجساما على سمت واحد إلى آخر.

أقول:

لما أبطل مـذاهب الشعـاع والانطباع فى الـرؤية أبطل من يقول بانطبـاع المرئيات فى الرطوبة الجليدية بوجه آخر استبعاد انطباعها فيها غير ما مرّ، وهو إنّا إذا حسسّنا بالقوة الباصرة بمبصرات كـثيرة، هى أجسام عظيمة على سمت واحد بينها مسافات بعيدة وكانت تلك الأجسام عظيمة المقدار، كشوامخ جبال بعضها وراء بعض وكلها ظاهرة للبصر، فـلا بدّ من ارتسام صورها وأشباحها عند هؤلاء القوم مع صـور المسافات التى بينها على سـمت واحد فى الرطوبة

الجليدية، ويمتنع أن تفى الجليدية وأقطارها بذلك؛ فسرّ الرؤية البصرية وأحوال الصور الظاهرة فى المرايا وحقيقة الصور الخيالية، وهى الصور الثلاث التى يأتى ذكرها فى هذا الكتاب، فكلها ستأتى مفصلة. وغرض الشيخ[١] من ذكر هذه المسائل توطئة وتسهيل للسبيل الذى هو بصدد بيانه فى قسم الأنوار.

* * *

قال الشيخ:

حكومة

[فى المسموعات]

تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر فى الصوت. فإن الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام. ثم من تشوّش الهواء الذى عند أذنه، كان ينبغى أن لا يستمع شيئا لتشوّش المتموّجات واختلافها. والاعتذار بأن الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدته، باطل. فإنه إذا تشوّش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقى.

والقرع والقلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما، والصوت لا يعرف بشىء، والمحسوسات بسائطها[٢] لا تعرّف أصلاً. فإن التعريفات لا بدّ وإن تنتهى إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، وإلا تسلسل إلى غير النهاية.

---

(١) فى الأصل: الشئ.

(٢) فى الأصل: بسايطها.

فإذا انتهى، فليس شىء أظهر من المحسوسات حتى تنتهى إليه، إذ جميع علومنا متنزعة من المحسوسات، فهى الفطرية التى لا تعريف لها أصلاً. وأما مثل الوجود الذى مثلوا به أنه مستغن عن التعريف، فالتخبيط فيه أكثر مما فى المحسوسات.

ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث هى محسوسة أو هى سواد أو صوت أو رائحة، وإن كان يقع الخلاف فى جهات أخرى. فبسائط[1] المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شىء أظهر منها، وبها تُعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأىّ تعريف عرّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس فى محسوسات حاسة واحدة ما يعرّف به محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصيتها.

ومن كان له حاسة السمع والبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت بل الصوت أمر بسيط صورته فى العقل كصورته فى الحس لا غير، وحقيقته أنه صوت فقط.

وأما الكلام فى سببه، فذلك شىء آخر من أنه القلع والقرع وأن الهواء شرطه، وإنه إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطا بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

أقول:

ذكر المشاءون أن السمع قوة مودعة فى العصبة المفروشة على سطح

---

(1) فى الأصل: فبسايط.

بعض الصماخ يدرك بها الأصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع. وماهية الصوت كيفية مدركة بحسن السمع.

والحق أن السمع يستغنى عن التعريف، لأنه أقوى المدركات الحسية وأظهرها والموجب لوجوده تموّج الهواء، وليس المراد بالتموّج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الماء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون والتموّج أن كان من مس عنيف، فهو القرع، أو من تغريق عنيف، وهو القلع.

وفائدة العنيف أن القطن المقروع أو الصوف اللّين لا يظهر لهما صوت. وكذلك الخشبة المغروزة إذا قلعت، وإنما كان القلع والقرع العنيفين يوجبان التموّج، لأن القارع يلجئ الهواء إلى الانقلاب إلى خلاف جهة المقروع بعنف وفى القلع يتولّج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف.

وحدوث القلع والقرع على كيفية مخصوصة، تقتضى حدوث الصوت على كيفية مخصوصة فيتأدى ذلك التموّج إلى باطن سطح الصماخ ويؤدى معه الصوت المخصوص، فحينئذ تدركه القوة السامعة ويدرك بسبب تقطيعات الصوت.

ثم سماع الصوت المتشكل بتقطيعات الحروف إنما يحصل عند حصول التموّج إلى الصماخ، لأن صوت المؤذن إذا كان على موضع عال فإنه يميل من جانب إلى آخر عند هبوب الرياح ولذلك يختلف وصوله إلينا.

ولأن من وضع فمه على أنبوبة طويلة وكان الطرف الآخر ممدودًا على إذن إنسان وتكلم، فلا يسمعه إلا ذلك الواصل إلى أنه التموّج دون الحاضرين، فوصول التموّج إلى الأذن شرط فى السماع؛ لأن الوصول إلى

الأذن لما لم يكن دفعة، كالرؤية، فلا بدّ من زمان إذ يرى ضرب القصار فى آن ويسمع صوته بعد زمان، فلولا أن السماع يتوقف على وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا.

ثم تجويف الأذن إذا سدّ بطن السمع فتّل عليه بان وصول الصوت إلى الصماخ المتموّج لو كان شرطا فى السماع لم يسمعه الكلمة من وراء جدار جديد لا مسامّ له، وإنْ كانت، فتكون فى غاية القلة فبتشوّش الأمواج الحاملة للصوت بصدمات الجدار، وحينئذ لا تبقى تقطيعات الحروف واشكالها على هيئة ما خرجت من الحلق.

وأجيب عنه:

بأن الجدار الجديد إذ لم يكن فيه مسام فلا سماع، فإن التجربة تشهد أن الحائل كلما كانت منافذه أقل كان السماع أضعف، وكلما كانت أقوى كان السماع اقوى، وعند عدم المنافذ وجب أن يعدم السماع بالكلية. وأوردوا بأن الهواء الحامل للحروف أن تأدى كله إلى شخص واحد لم يسمع غيره من الحاضرين عنده فإن الصوت المخصوص لم يصل إلا إليه، وإن كان الحامل كل جزء من الهواء لزم أن يسمع الواحد الكلمة مرارا لتأدى الأجزاء الكثيرة من الهواء إلى الصماخ.

وأجيب: بأن الحروف إنما تحدث بإطلاق الهواء بعد حبسه، فالتموّج الفاعل للحروف لا تختص بكل الهواء بعد حبسه فالتموج الفاعل للحروف لا تختص بكل الهواء دون أجزائه، بل كل جزء منه يتشكل بحروف الصوت فأى جزء منها وصل إلى الصماخ بتموّج الهواء حصل السماع، فإن الجمع الكثير يسمعون الكلمة الواحدة فى آن واحد وسماع بعض دون بعض عند

تموّجات الرياح لاضطراب بعض أجـزاء الهواء دون غيره. هذا حـاصل كلام المشائين وتحقيقه.

وأبطل الشيخ فى "حكمة الإشراق" تـشكل الهواء بمقاطع الحروف على القاعدة المشهورة معللا بأن الهواء رطب فى غاية السيلان واللطف والرقة وهو سريع الانفصال والالتئام لشدة سيلانه ولطفه، فيمنع أن يحفظ شكل الصوت وتقطيعات حروفه.

ثم إذا تشوّش الهواء الذى عند الأذن لاضطرابه وجب أن لا يسمع شيئا لتشوّش التموّجات واختلافها، وليس الأمر كذلك.

فإنّا قـد نسمع الكـلام مع شدة الريح وقوة الـتموّجـات وليس لهم أن يعتـذروا ويقولوا أن الصوت نفـسه يخرق الهـواء الذى فى طريقه وينفذ فـيه لشدته حتى يصل إلـى باطن الصماخ، فيشـعر به القوة السامعـة، فإن الهواء الذى عند الأذن إذا تشـوّش كله لا يمكن أن يبـقى للبـعض منه قـوة النفـوذ والامتياز عن البعض الآخر الباقى.

قوله: والقرع والقلع بالفعل غير داخل فى حقيقة الصوت.

أقول:

لما أبطل القـاعدة المشـهورة، وهى تشكل الهـواء بمقاطع الحـروف التى للصوت، ذكـر أيضًا أن القرع والقلع لا تدخل فى حـقيقة الصـوت ولا هما نفسه لوجوه:

الأول، إنا يمكننا تعقل الصوت بدونهمـا ولو كان نفسه أو جزءا منه لـم يمكن تعقله بدونهما.

الثانى، أن الصوت باق بعد الفراغ من القرع والقلع، ولو كانَ نفسه أو جزءا منه، لم يتصور بقاء الصوت بعدهما.

الثالث، أن القرع والقلع يمكن إدراكهما بالبصر. وأما الصوت، فلا يمكن إدراكه إلا بالسمع، فهما مغايران له وليس الصوت نفس الحركة التموّجية الحاصلة من القرع والقلع لتعقل الصوت والحركة التموّجية كل منهما بدون الآخر.

وإذا لم يدخل القرع والقلع والتموّج فى حقيقة الصوت وليست نفسه فى أسباب مادية وفاعلية غير تامة لوجود الصوت والسبب الأصلى المتمم والشكل للصوت بالحروف والحفظ له زمانا بعد المجردات العقلية..

قوله: والصوت لا يعرف بشىء[1].

أقول:

قد عرفت أن العلوم بأسرها لا يجوز أن تكون ضرورية، وإلا لما فقدنا شيئا منها ولا نظرية، وإلا لدار أو تسلسل. فإذن البعض منها ضرورى والبعض الآخر نظرى ينتهى فى الحصول إلى ذلك البعض الضرورى، لئلا يلزم دور ولا تسلسل.

وبسائط[2] جميع المحسوسات من القسم الضرورى المستغنى عن التعريف، إذ التعريف لا بد من انتهائه إلى معلومات لا تفتقر إلى التعريف حذرا من التسلسل غير[3] المتناهى.

(١) فى الأصل: بشئ.

(٢) فى الأصل: وبسايط.

(٣) فى الأصل: الغير والصحيح غير لأن كلمة غير لا يدخل عليها الألف واللام.

وإذا كان لا بد من انتهاء التعريفات إلى أمور ضرورية ظاهرة، فلا شىء أظهر من المحسوسات، وهى الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات، فجميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية، فتأخذ المشترك الذاتى من جملة الموجودات ونسمّيه "جنسا"، والمميّز الذاتى ونسمّيه "فصلا"، والمجموع المركب منهما ونسمّيه "نوعا"، والمشترك العرضى ونسمّيه "عرضا عاما"، والمميّز العرضى ونسمّيه "خاصّة".

وكذا تنتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الضرورية الفطرية المستغنية عن التعريف. وأما الوجود الذى ذكر المشاءون أنه مستغنى عن التعريف فإن الخبط فيه أكثر من جميع المحسوسات على ما أشرنا إليه، وإن كان له تتمة نذكرها فى الإلهيات.

والمحسوسات لا يقع الخلاف فيها والخبط من حيث إنها محسوسة أو من حيث إنها طعم أو رائحة أو أسود أو صوت، وإن جاز أن يقع فيها الخلاف من جهات أخرى، ككون السواد أو الحلاوة أو غير ذلك من المحسوسات، هل فيها جعلان، جعل لجنسه وجعل لفصله، أو هما جعل واحد؟ وغير ذلك مما سيأتى ذكر أمثاله. فجميع بسائط[1] المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها ولا شىء أظهر منها. وتعريف مركباتها بها، فحقيقة الصوت لا يعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع؛ وكذا الأضواء والألوان لمن ليس له حاسة البصر ولا الطعوم والروائح لمن ليس له حاسة الذوق والشمّ؛ وكذا الكيفيات الأربع وباقى الملموسات لمن لا مسّ له.

فإنّا بأىّ تعريف عرفنا شيئا من هذه المحسوسات لمن ليس له تلك

---

(١) فى الأصل: بسايط.

الحاسة لا يمكن أن يحصل له حقيـقة ذلك المحسوس. وليس فى المحسوسات حـاسـة واحدة مما يمـكن أن يعرف مـحـسـوس حـاسة أخـرى من حـيث خـصـوصاتهـا؛ ومن كـان له جـمـيع الحـواس وهو مسـتـغن عن تعـريف المحسوسات، ومن كان له بعـضها فهو مستغن عن تعـريف محسوسات ذلك البعض.

فـالصوت أمـر بسـيط واحد وصـورته فى العـقل كصـورته فى الحس فحسب؛ وحقيقته أنه صوت لا غير.

فالصوت أمـر واحد بسيط مسـتغن عن التعريف وله أسـباب وشروط؛ وأسبابه وشروطه فى عالم الحس من قـرع أو قلع أو تموّج الهواء غير الأسباب والشروط فى عالم المثل المعلقـة. فالصوت أمر كلى كالحـرارة الكلية التى لها أسبـاب ثلاثة: الحركة، والشـعاع، ومجـاورة جسم حـار، وتقع الحرارة فى الوجود الخارجى بواحد منها وليـس فى أسباب الصوت المثالى تموّج هواء ولا قرع ولا قلع.

ولما كانت هذه أسبـاب الصوت عندنا لا نفس حقيقتـه ولا جزءا منها، فهى بالضرورة غير الصـوت المستغنى عن التعريف. وإذا بطل أن يكون تشكل الهواء بمـقاطع الحروف شـرطا فى حدوث الصـوت على طريقة المشـائين ولا يمنع أن يكون ذلك شرطا بطريق آخر، وسيأتى تحقيق هذا وغيره من المباحث المهمة فى "القسم الثانى" من الأنوار الإلهية.

قال الشيخ:

فصل

[الوحدة والكثرة]

الواحد من جميع الوجـوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكميـة ولا الحدّية ولا انقسام الكلى إلى جزئيـاته. والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوّزات التى هى مثل قولنا "زيد وعمرو واحد فى الإنسـانية" ويكون معناه أن لهما صورة فى العقل نسبتهما إليها سواء، وكذا غيرها.

هذا ما أردنا هاهنا، وقد انتهى به "القسم الأول".

ولنور النور حمد لا يتناهى.

أقول:

الوحدة والكثرة من الفطريات المستغنية عن التعريف. والواحد لا يتقسم من الجهة التى بها واحد وإن انقسم من غيرها.

الأول والواحـد المطلق، هو الذى لا ينقسم من جـميع الوجـوه لا إلى الأجزاء الكمـية ولا إلى الجزئيات، كـانقسام الكل إلى جزئيـاته المتكثرة، ولا إلى الأجزاء الحدية لا بالقوة ولا بالفعل أصلاً، وهذا كالواجب لذاته.

الثانى، الواحد الذى لا ينقسم إلى الأجزاء الكمية ولا انقسام الكل إلى جزئيـاته وينقسم إلى الأجزاء الحدية، كـالعقول، فإنهـا فى المشهور مخـتلفة الحقائق[1]، وهى جواهر داخلة تحت جنس الجوهر فلها فـصول، فينقسم إلى

(١) فى الأصل: الحقايق.

جنس وفصل متركبة منهما فى الذهن وإن كانت فى الخارج بسائط[1] لا تركيب فيها.

الثالث، الواحد الذى لا يقبل القسمة الكمية لكن تنقسم قسمة الكل التى جزئياته والقسمة الحدية، كالنفوس الناطقة والبشرية التى كلى نوعها ينقسم إلى جزئيات ولها حد على المشهور ولها جنس وفصل.

الرابع، الواحد الذى ينقسم قسمة كمية بوجه وينقسم إلى أجزاء معنوية حدية ولا ينقسم نوعه الكلى إلى جزئيات، كالأفلاك والكواكب، فإن كل واحد منها وإن انحصر نوعه فى شخصه، فهو من حيث الجسمية ينقسم إلى مادة وصورة وبالوهم أيضًا.

وأما الذى يقبل القسمة الكمية، فمنه ما هو أحق بالوحدة، كالأفلاك والعناصر، فإن الأفلاك قبلت القسمة الوهمية.

فهى غير قابلة للقسمة الانفكاكية بالفعل بسبب الصورة النوعية والعناصر، فالواحد منها يقبل القسمة بالفعل فى الأعيان.

الخامس، الواحد بالاتصال الذى لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة، كخط أو سطح أو جسم واحد متصل بسيط.

السادس، الواحد بالاجتماع، كالكرسى الواحد.

فهذا كله أقسام الواحد الحقيقى.

وأما الواحد غير[2] الحقيقى، فهو إما بحسب شركة إما فى أمر ذاتى محمول، فيُسمّى الاتحاد فى الجنس "مجانسة"، وفى النوع "مماثلة" وإن لم يكن فى أمر ذاتى فيسمّى الاتحاد فى الكيف "مشابهة"، وفى الكم

(١) فى الأصل: بسايط.

(٢) فى الأصل: الغير، والصحيح ما أثبتناه.

"مساواة" ، وفى الخاصة "مشاكلة" ، وفى الوضع "مطابقة" ، وفى النسبة "مناسبة" ، كما يقال نسبة

النفس إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة.

وأما الواحد بحسب شركة فى موضوع، وهى أن تكون محمولات عارضة لموضوع نوعى، كقولك "الإنسان هو الضاحك" أو "الموضوع شخصى" ، كقولك "هذا الكاتب هو الضاحك" .

ومن لواحق الواحد "الهو هو" وهو أن تكون ذات واحدة لها اعتبارات فيشار إليها أن صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار الآخر، كقولك "هذا القائم هو الطويل" . ثم الواحد إن لم يكن الزيادة عليه كخط الدائرة، فهو الواحد التام، وإلا فهو الناقص، كالخط المستقيم.

والواحد إن لم يُفصل من نوعه ما يمكن أن يحصل شخصا آخر فهو الواحد التام، وإلا فهو الناقص، وهو الذى تعددت أشخاصه، فيكون خط الدائرة ناقصا لهذا لتعدد أشخاص الدائرة.

وذكر الشيخ "الواحد من جميع الوجوه" لانه هو المحتاج إليه وما عداه فهو الواحد من وجه. قال "فتحفظ هكذا أو تترك باقى الأقسام الواحدة الذى يطلق عليه الواحد بالمجاز" ، كقولك "زيد وعمرو واحد فى الإنسانية" و"الإنسان والفرس واحد فى الحيوانية" بمعنى أن لهما صورة فى العقل نسبتهما إليها نسبة واحدة، وهكذا سائر الأقسام على ما ذكرنا بعض أحواله.

وهذا آخر "القسم الأول من شرح حكمة الإشراق"

والحمد لواهب العقل وملهم الصواب، منه المبدأ وإليه المآب

تمّ "القسم الأول من شرح حكمة الإشراق" للعالم العامل الجهبذى الفيلسوفى

الفاضل الكامل الولى الصوفى الشيخ محمد بن محمود بن محمد الشهرزورى.

فهرس الجزء الأول

الموضوع	الصفحة
المقدمات	٥
مقدمة التحقيق	٧
السهروردى وعصره	٧٠
كتاب هياكل النور بين مؤلفات السهروردى	٧٦
التفسير الرمزى للهيكل	٨٠
محتويات كتاب هياكل النور	٨٤
الإشراق	٩٤
الإشراقية	٩٧
ترجمة شهاب الدين السهروردى صاحب كتاب حكمة الإشراق	١٦٥
ترجمة شمس الدين الشهرزورى	١٨٧
كتاب شرح حكمة الإشراق	١٩٥
النص المحقق	٢٠٧
مقدمة المؤلف	٢٠٩
مقدمة السهروردى لكتاب حكمة الإشراق	٢١٧
شرح مقدمة السهروردى	٢٢٢
القسم الأول: فى ضوابط الفكر	٢٤٩
المقالة الأولى	
فى المعارف والتعريف	٢٥١
الضابط الأول: دلالة الألفاظ	٢٥١

الموضوع	الصفحة
الضابط الثانى: إدراك الشىء	٢٥٧
الضابط الثالث: فى الماهيات	٢٦٠
الضابط الرابع: العرض اللازم	٢٦٤
الضابط الخامس: الكلى لا وجود له فى الخارج	٢٦٨
الضابط السادس: معارف الإنسان	٢٧٠
الضابط السابع: التعريف وشرائطه	٢٧٢
فصل: فى الحدود	٢٧٧
قاعدة إشراقية: هدم قاعدة المشائين	٢٨١
المقالة الثانية	
الحجج ومبادئها	٢٨٥
الضابط الأول: القضية والقياس	٢٨٥
الضابط الثانى: أقسام القضايا	٢٩٦
الضابط الثالث: جهات القضايا	٣٠٦
حكمة إشراقية: رد القضايا كلها	٣١٦
الضابط الرابع: التناقض وحده	٣١٧
الضابط الخامس: العكس	٣٢٤
الضابط السادس: ما يتعلق بالقياس	٣٣٢
دقيقة إشراقية	٣٣٧
قاعدة	٣٣٩
قاعد الإشراقيين فى الشكل الثالث	٣٤٨

الموضوع	الصفحة
فصل: الشرطيات	٣٥٥
فصل: قياس الخلف	٣٥٩
الضابط السابع: البرهان	٣٦١
فصل: التمثيل	٣٧١
فصل: انقسام البرهان إلى برهان لم وبرهان آن	٣٧٦
فصل: المطالب	٣٧٨
المقالة الثالثة	
المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وأحرف المشائين	٣٨٢
الفصل الأول: المغالطات	٣٨٢
الفصل الثانى: فى بعض الضوابط وحل الشكوك	٤٠٨
قاعدة	٤١٢
قاعدة: القاعدة الكلية	٤١٣
قاعدة واعتذار	٤١٦
قاعدة: فى هدم قاعدة المشائين	٤١٨
الفصل الثالث: بعض الحكومات فى نكت إشراقية	٤٢٥
مقدمة	٤٢٥
حكوم: اعتبارات عقلية	٤٤٠
فصل: العرضية	٤٦٧
حكومة أخرى: المشاءون والأشياء	٤٦٨
حكومة أخرى: إبطال الهيولى والصورة	٤٧٢

الموضوع	الصفحة
حكومة: الجسم نفسى المقدار وجوهريته اعتبار عقلى	٤٩٠
حكومة أخرى: الهيولى والصورة	٤٩١
قاعدة	٥١٧
قاعدة أخرى	٥٢١
حكومة: بقاء النفس	٥٢٣
حكومة: إبطال مُثُل أفلاطون	٥٢٨
قاعدة: جواز صدور البسيط عن المركب	٥٣٣
حكومة: إبطال جسمية الشعاع	٥٤٠
حكومة: تضعيف ما قيل فى الإبصار	٥٤٨
قاعدة: صور المرايا	٥٥٦
حكومة: فى المسموعات	٥٦١
فصل: الوحدة والكثرة	٥٦٩
ولنور النور حمد لا يتناهى	٥٦٩